TRATADOS DEL CAMPO RELIGIOSO EN MÉXICO

Ángel Alejandro Gutiérrez Portillo
Coordinador

UJAT

Tratados del campo religioso en México

COLECCIÓN
JOSÉ EDUARDO CÁRDENAS
Estudios de Religiones y Creencias

Guillermo Narváez Osorio
Rector

Ulises Chávez Vélez
Director de la División Académica de Ciencias Sociales y Humanidades

Tratados del campo religioso en México

Ángel Alejandro Gutiérrez Portillo
Coordinador

UNIVERSIDAD JUÁREZ
AUTÓNOMA DE TABASCO

Primera edición, 2025

D. R. © Universidad Juárez Autónoma de Tabasco
Av. Universidad s/n, Zona de la Cultura
Colonia Magisterial, C.P. 86040
Villahermosa, Centro, Tabasco

Para su publicación esta obra fue aprobada por el sistema de "revisión abierta" por pares académicos. Los juicios expresados son responsabilidad del autor.

Queda prohibida la reproducción parcial o total del contenido de la presente obra sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito del titular, en términos de la Ley Federal del Derecho de Autor.

Coordinación: Ángel Alejandro Gutiérrez Portillo
Maquetación: Alice Stephanie Storey
Portada: Alice Stephanie Storey
Foto de portada: Ángel Alejandro Gutiérrez Portillo

ISBN: 978-607-606-705-5

Hecho en Villahermosa, Tabasco, México.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN 8

CAPÍTULO I. LA MATERIALIDAD ESTRIDENTE DE LO RELIGIOSO. POR UNA SOCIOLOGÍA DE LAS TERRITORIALIDADES DE LO SAGRADO
Felipe Gaytán Alcalá 14

CAPÍTULO II. LOS DISTINTOS ROSTROS DEL CULTO A LA SANTA MUERTE
Hugo José Suárez Suárez 32

CAPÍTULO III. INTOLERANCIA Y PERSECUCIÓN RELIGIOSA EN LA ÉPOCA GARRIDISTA EN TABASCO
Ángel Alejandro Gutiérrez Portillo 54

CAPÍTULO IV. EL VARÓN PERFECTO: JÓVENES CREYENTES EN TRANSICIÓN A LA VIDA ADULTA EN UN CONTEXTO DE DIVERSIDAD FAMILIAR
María Eugenia Patiño López
Blanca Imelda Pedroza Gallegos 82

CAPÍTULO V. PRACTICAR DESDE LOS MÁRGENES: GESTIONES DEL CUERPO Y LA ESPIRITUALIDAD EN TIEMPOS DE PANDEMIA
María del Rosario Ramírez Morales 102

CAPÍTULO VI. LOS CONSEJOS INTERRELIGIOSOS EN MÉXICO: EN LA INTERSECCIÓN ENTRE SECULARIDAD, LAICIDAD Y DIÁLOGO INTERRELIGIOSO
Elías González Gómez
Mariana Guadalupe Molina Fuentes 117

CAPÍTULO VII. ENTRE LA DEVOCIÓN Y EL ESPECTÁCULO: LA PROCESIÓN DEL SILENCIO EN EL CENTRO DE OAXACA
Jorge Valtierra Zamudio
Lorena Córdova Hernández 153

CAPÍTULO VIII. LOS JÓVENES POBLANOS Y SU RELIGIOSIDAD
Luis Arturo Jiménez Medina 177

PRESENTACIÓN

La pluralización de las expresiones religiosas es una de las metamorfosis socioculturales más representativas de las últimas ocho décadas en México. A pesar de que la Iglesia católica se mantuvo como la religión hegemónica, la sociedad pluralizó sus creencias y prácticas religiosas. Tal situación fue el resultado de diversos hechos sociohistóricos que surgieron desde la época independentista hasta nuestros días, mismos que son un ingrediente de la transformación que vivimos en el país.

De acuerdo con los padrones del INEGI el pueblo de México fue una sociedad profundamente católica hasta 1970, aunque ya había otras Asociaciones Religiosas en el territorio nacional, las cuales arribaron a nuestro país en el siglo XIX. Si bien, la sociedad se reconocía como católica, las Iglesias protestantes comenzaron a proliferar en el país. La división de las religiones se trato de una cuestión política autorizada por el bloque liberal. Sin embargo, las Iglesias protestantes fueron juzgadas como herejes, facciosas y antinacionalistas. El pensamiento liberal expresado en las Leyes de Reforma confrontó los intereses del clero, quien se opuso a estas con actos radicales.

No obstante, de 1970 a la fecha, se está gestando un proceso de modernidad, laicidad y secularización que ha cambiado el rostro religioso de las adscripciones de la población en el territorio nacional. La historia de dicha transformación sociocultural es el fruto del campo religioso en México.

Por campo religioso vamos a comprender a la competencia por el monopolio en la gestión de los bienes de salvación y del ejercicio legítimo del poder religioso entre diferentes instancias, instituciones o individuos.[1]

En el caso de México, este fenómeno se produjo cuando perdió la hegemonía la Iglesia católica y surgieron nuevos movimientos religiosos. Desde entonces, la pluralidad de discursos y actores religiosos en el escenario nacional ha estado en una constante disputa por la gestión de los bienes de salvación y del ejercicio legítimo del poder religioso.

Con base en Pierre Bourdieu, en este contexto los discursos como los actores religiosos se convirtieron en productores, distribuidores y consumidores de bienes simbólicos de salvación, de acuerdo con la ley de la oferta y la demanda.[2] A partir de ese principio básico se estableció un mercado religioso diversificado en el territorio nacional, donde se están hilvanando religiosidades conforme a las necesidades del feligrés.

[1] Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. Relaciones, 27(108), 29-83.
[2] Ibidem.

Este es el caso que nos concierne y el que sustenta la publicación *Tratados del campo religioso en México*. En la obra se asumen novedosas posturas históricas, sociológicas y antropológicas que describen, analizan y dan cuenta de diversos hechos religiosos. El libro contiene los trabajos de investigadores de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, de la Universidad Nacional Autónoma de México, de la Universidad de Guadalajara, de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.

El primer capítulo, *La materialidad estridente de lo religioso. Por una sociología de las territorialidades de lo sagrado*, es un atractivo trabajo del sociólogo Felipe Gaytán Alcalá. De acuerdo con el investigador el estudio urbano y arquitectónico de las formas religiosas implica comprender su materialidad expresada en hitos, tótems, bordes, etcétera. Son múltiples los objetos arquitectónicos sacralizados localizados en la ciudad que expresan la identidad colectiva y una dimensión individual de la fe. Todos estos objetos integran una red topológica simbólica interconectada que no pasa desapercibida a los habitantes de una ciudad. Distintas son las escalas, magnitudes, extensiones que distinguen estos objetos arquitectónicos denominados marcadores urbanos sacralizados: templos, atrios, altares, humilladeros, cenotafios. En este estudio Gaytán Alcalá presenta algunas claves para el desarrollo de una sociología de las territorialidades de lo sagrado, específicamente a través del giro geográfico y espacial ejemplificando las claves a través de tres marcadores como son los humilladeros, los altares y los cenotafios, los cuales irrumpen en el espacio público, apropiándolo, delimitando fronteras simbólicas bajo la protección de la imagen religiosa. Se cuestiona entonces la idea de la ciudad genérica, impersonal, producto de la urbanalización, dando paso a comprender que lo religioso no es una práctica o creencia en abstracto sino una materialidad que se fija en un lugar como identidad frente a lo anónimo, la protección ante la amenaza y un sentido de habitar que genera vínculos comunitarios más allá del hábitat que es sólo ocupar un lugar, un hueco funcional en la ciudad.

El segundo capítulo, *Los distintos rostros del culto a la Santa Muerte*, es un texto del sociólogo Hugo José Suárez Suárez. En este capítulo se hace una revisión minuciosa sobre las diversas formas en que los especialistas han estudiado a la Santa Muerte. Básicamente, el sociólogo Suárez centra su trabajo en examinar las pluralidad de las prácticas sincréticas católicas y populares que se dan en torno al culto de la Niña Blanca, a ludiendo que estamos frente a un culto polifacético, en transformación y expansión, el cual forma parte de un proceso general de reacomodo del campo de las creencias. Es en esa

dirección que este capítulo busca exponer de manera sintética las principales características y la naturaleza del culto a la Santa Muerte, para entenderla como parte de un proceso global de transformación del paisaje religioso mexicano.

El tercer capítulo, *Intolerancia y persecución religiosa en la época garridista en Tabasco*, es un escrito de Ángel Alejandro Gutiérrez Portillo. En este trabajo el antropólogo Gutiérrez Portillo describe, examina y analiza el contexto sociorreligioso en Tabasco, fundamentalmente la política anticlerical y el modelo de desfanatización religiosa que efectuó Tomás Garrido Canabal durante tres lustros entre la población tabasqueña. En concreto, Ángel Alejandro expresa que la política anticlerical y la desfanatización religiosa en la época garridista en Tabasco sólo estuvo dirigida a la Iglesia católica romana, porque las iglesias protestantes mantuvieron abiertos sus templos, permitiendo así que se propagará el protestantismo en la entidad. Con ello, se pluralizó el campo religioso en el llamado Edén Mexicano.

El cuarto capítulo *El varón perfecto: jóvenes creyentes en transición a la vida adulta en un contexto de diversidad familiar*, es un trabajo de María Eugenia Patiño López y Blanca Imelda Pedroza Gallegos. En este capítulo las autoras se proponen abonar en la comprensión de las creencias y prácticas religiosas en el mundo contemporáneo a través del análisis de la trayectoria creyente de un joven cristiano con un alto grado de compromiso y participación con su iglesia, pero que no comparte, en todos sus aspectos, las enseñanzas sobre la temática. El análisis se elabora desde la recuperación de trayectorias de creyentes construidas a partir de narraciones, enfatizando en las posibles correspondencias entre la práctica religiosa y los momentos del ciclo vital. El objetivo es identificar, analizar e interpretar las conexiones existentes en el proceso de transición a la adultez de los jóvenes y las dinámicas religiosas en el México contemporáneo, desde una zona del país con alta incidencia religiosa. A Patiño López y Pedroza Gallegos les interesa vincular las creencias, búsquedas y prácticas religiosas como elementos que nos permitan comprender los diferentes itinerarios, la temporalidad, la secuenciación, factores asociados y múltiples significados de cada uno de los eventos transicionales. El propósito es acercarnos a la vivencia de la experiencia religiosa en los jóvenes y sus tensiones en la cotidianidad del México actual y de manera particular en Aguascalientes.

El quinto capítulo, *Practicar desde los márgenes: gestiones del cuerpo y la espiritualidad en tiempos de pandemia*, es un texto de la antropóloga María del Rosario Ramírez Morales. Este capítulo lo escribió Ramírez Morales a 4 años de que la emergencia sanitaria por COVID-19 fuera declarada en México y el mundo. Si bien, durante estos años se ha dado cuenta de los cambios, continuidades y problemáticas

sociales que se visibilizaron durante los meses más críticos de la pandemia, lo cierto es que la religión, la espiritualidad y sus prácticas en este marco contextual no fueron necesariamente un factor considerado como relevante frente a otros que resultaban centrales para el mantenimiento de la salud y, por supuesto, de la vida. Sin embargo, en las experiencias encarnadas de las personas y en la vida cotidiana, las formas de espiritualidad y las acciones que permiten crear, sentir y experimentar lo sagrado están y estuvieron presentes de maneras diversas. Por ello, el objetivo del capítulo es comprender cómo un grupo de mujeres mexicanas, católicas, sin religión y espirituales sin afiliación religiosa (ESAR), gestionaron sus cuerpos y su bienestar espiritual durante el confinamiento y la crisis sanitaria provocada por la pandemia de COVID-19. De manera excepcional, María del Rosario explora las prácticas adoptadas, las estrategias desarrolladas y los significados atribuidos a estas experiencias encarnadas; y se arroja luz sobre la espiritualidad y la gestión del cuerpo y la salud en un contexto de crisis como la pandemia por COVID-19, revelando la multiplicidad de modos y modelos en los cuales lo espiritual se entreteje con las identidades y las experiencias encarnadas de las mujeres.

El sexto capítulo, *Los Consejos Interreligiosos en México: en la intersección entre secularidad, laicidad y diálogo interreligioso*, es un escrito de Elías González Gómez y Mariana Guadalupe Molina Fuentes. En este capítulo los investigadores exploran el diálogo interreligioso como un fenómeno que trasciende el espacio privado y que aborda problemáticas sociales a partir de la intersección entre creencias e interés público. Los autores aluden que, en México, dicho diálogo se articula desde distintas instancias, colectivos y organizaciones, entre los que se encuentran los Consejos Interreligiosos. Aquí se argumenta que estos últimos parten de una noción moderna e institucionalizada de lo religioso, a partir de la cual procuran el intercambio, la construcción de redes y la generación de demandas compartidas por varias iglesias. Contrario a lo que se piensa, estas instancias no son homogéneas sino que obedecen a intereses diferenciados e impulsan agendas distintas. Esta idea se explora a través de los casos concretos de Ciudad de México (CIM) y Jalisco (CIJ), que se ubican en posicionamientos religioso-políticos diferentes en cuanto a sus posiciones y alianzas. Tales diferencias están estrechamente vinculadas con la organización Conciencia Nacional para la Libertad Religiosa (CNLR), cuya fundación es un parteaguas en la trayectoria de los Consejos Interreligiosos en el país. Así, el artículo permite repensar la relación entre secularidad y laicidad, enfatizando la relevancia del diálogo interreligioso como objeto de estudio y su potencial para reformular la comprensión pública de ambos conceptos en el contexto mexicano contemporáneo.

El séptimo capítulo, *Entre la devoción y el espectáculo: la procesión del silencio en el centro de Oaxaca*, es un texto redactado por Jorge

Valtierra Zamudio y Lorena Córdova Hernández. De acuerdo con estos investigadores, para la Iglesia católica en México, entre las tradiciones más importantes de la Semana Santa está la procesión del silencio, llevada a cabo el Viernes Santo. En la ciudad de Oaxaca, además de la importancia religiosa de la Semana Santa también coincide con una época de gran afluencia turística de nacionales y extranjeros. Si bien, la procesión del silencio en esa ciudad es una tradición religiosa, también es una actividad turística en el centro de dicha ciudad. Esta ambivalencia entre lo religioso y lo turístico conlleva una serie de características que al analizarlas en el escenario que se configura para locales y foráneos se convierte en un espectáculo que se concentra en un discurso de devoción, cultura, autenticidad y tradición; aunque también en una reinvención de su significado y origen. Por tal motivo, el objetivo de este capítulo es describir y analizar la procesión del silencio en la ciudad de Oaxaca a través del cual se manifiesta la religiosidad de los devotos locales, pero que también se entrama con lo turístico en tanto una puesta en escena de una tradición inventada, apoyada por la arquidiócesis de Antequera y la Secretaría de Turismo de Oaxaca, poniéndose en juego el valor histórico mediante lo que se denomina autenticidad. Esto se realiza a través de una etnografía de la procesión del silencio en la ciudad de Oaxaca, acompañado de un análisis geosemiótico de la imagen y el espacio público.

El octavo capítulo, *Los jóvenes poblanos y su religiosidad*, es un trabajo escrito por el antropólogo Luis Arturo Jiménez Medina. En este capítulo Luis Arturo describe y analiza tres casos de jóvenes que viven en la Ciudad de Puebla, los cuales son devotos de tres entidades sagradas como son el Señor de las Maravillas, el Niño Doctor y la Santa Muerte. La información la obtuvo a través de entrevistas a profundidad, mismas que se exponen en fragmentos en el documento; visitó a los informantes en sus casas y los acompañó a los eventos religiosos a los que asisten los jóvenes. Si bien, Jiménez Medina alude que los tres jóvenes se consideran católicos, estos no participan en la institución eclesiástica. Para analizar los tres casos, se apoyó en la definición de Gilberto Giménez, quien señala que la religión popular se comprende no en función de una forma-modelo de catolicismo, sino a partir de sus características internas. Igualmente, se retomó la categoría de creyente a su manera de Cristián Parker, la cual emplea para aquellas personas que creen en realidades superiores y, por tanto, creyentes, pero que no les interesa involucrarse con la religión en sentido formal ni participar en las Iglesias; así como la propuesta de Eloísa Martín denominada prácticas de sacralización, la cual define como los diversos modos de hacer lo sagrado, de inscribir personas, lugares, momentos, en esa textura diferencial del mundo-habitado.

En nombre de quienes participamos en este libro, agradecemos profundamente a todas aquellas personas que nos brindaron su apoyo

a lo largo de este sinuoso recorrido. De manera muy especial, queremos agradecer el apoyo de la Dra. Felipa Nery Sánchez Pérez, de la Dra. Guadalupe Vautravers Tosca, así como al Mtro. Ulises Chávez Vélez, director de la División Académica de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.

Por otra parte, los académicos que participamos en esta obra deseamos que esta contribuya significativamente en los estudios del fenómeno religioso en la sociedad contemporánea en México.

Ángel Alejandro Gutiérrez Portillo
Enero, 2025

CAPÍTULO I
La materialidad estridente de lo religioso. Por una sociología de las territorialidades de lo sagrado

Felipe Gaytán Alcalá[1]

El paseante busca refugio en la multitud. La multitud es el velo a través del cual la ciudad familiar se transforma para el paseante en una fantasmagoría ¡Seamos paseantes de los lugares de la memoria"
Walter Benjamín, 2019, p. 32.

INTRODUCCIÓN

Transitar por la ciudad es una experiencia sensorial y de significados que asumimos como naturales, a excepción de aquellos que como turistas o foráneos observan lo que acontece con signos de interrogación, cuestionando lo que acontece. Simmel[2] en su obra sobre la metrópoli y la vida intelectual, señaló que un individuo que habita la ciudad tiene estímulos nerviosos que debe procesar, seleccionar y bloquear para mantener su autonomía y existencia respecto a la vorágine de estímulos. Por tal razón, los habitantes de la ciudad construyen formas de relación distantes, anónimas y reservadas produciendo el fenómeno de blasée o hastío, es decir, indiferencia de su entorno. El individuo se conectará emocionalmente sólo con los grupos primarios a los que pertenece: amigos, familia, barrio, comunidad social o de fe.

En este sentido, a partir del fenómeno de blasée los habitantes de ciudades latinoamericanas, particularmente mexicanas, no reparen en los múltiples altares, humilladeros y cenotafios que se despliegan en la ciudad a excepción de aquellos que para ellos tiene un significado, ya sea por estar en su barrio (altares), sea parte de su memoria (cenotafios) o de delimitación de fronteras de su calle o colonia respecto a las demás (humilladeros).

Podemos dar cuenta entonces de que en las calles, avenidas, paraderos de autobuses, se despliegan de manera silenciosa (que no invisible) estructuras materiales de distinta escala de lo sagrado, respondiendo a diversas causas, recuerdos o referencias colectivas. A este tipo de estructuras materiales se les denomina marcadores urbanos, cuya finalidad es orientar a los habitantes en la ciudad (monumentos, figuras, edificios simbólicos y plazas), dotar de un significado (memoriales, símbolos históricos o marcadores de modernidad como los rascacielos, plazas comerciales, entre otros espacios). Estos marcadores urbanos en general son de índole secular,

[1] Profesor Investigador de Tiempo Completo en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad La Salle-México. Doctor en Ciencia Social con especialidad en Sociología por el Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México. Miembro de la Asociación Latinoamericana de Ciencias Sociales. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de la SECIHTI, Nivel II.
[2] Simmel, 2016.

es decir, no conllevan una carga de religiosidad ligado a lo sagrado, aunque sí existen marcadores urbanos sacralizados desde lo secular como son las estatuas o esculturas que representan la identidad de la ciudad o la historia nacional como ocurre con el Obelisco en Buenos Aires, Argentina, el Palacio de la Moneda en Santiago, Chile, o el Zócalo de la Ciudad de México.[3]

¿Cuál es el sentido simbólico y funcionalidad de los marcadores urbanos? En el presente texto analizamos la materialidad de los marcadores urbanos que aceptamos como naturales en el paisaje urbano, buscando entender su sentido y significado. Sobre todo, analizar los tipos que existen y su instalación silenciosa en el espacio urbano sin quejas o reclamos por parte de los transeúntes. Para ello, analizaremos tres formas de ellos: los humilladeros, altares y cenotafios tomando como ejemplo lo que acontece en la Ciudad de México.

Teóricamente discutimos el concepto de marcadores urbanos y sus escalas desde la perspectiva arquitectónica y del concepto del espacio público y la identidad desde la perspectiva de Daniel Hiernaux. En la estrategia metodológica se construyeron los tipos ideales de la materialidad de lo religioso tanto del humilladero, cenotafio y altar.

ESPACIO PÚBLICO Y GIRO GEOGRÁFICO ESPACIAL: MAPAS DEL CIELO Y LA TIERRA

La materialidad de lo religioso en el espacio público se comprende a través de un espectro más amplio de la identidad construida por signos, símbolos, distribución y organización del espacio en el que se establece una geografía de sentido por el cual los habitantes de la ciudad transitan, trabajan, conviven, protegen o interactúan con otros con los que comparte el espacio, incluso si solamente están en tránsito.

La ciudad entonces no es sólo un hábitat (un lugar de guarda–estar) sino un habitar (red topológica de significados) en el que se define la biografía de cada individuo, de la definición de espacios vitales y de referencia colectiva que construyen la memoria compartida, pero no sólo su pasado sino también su presente en los trayectos que realiza de manera cotidiana o en la toma de la calle para participar en la protesta o de apoyo a situaciones políticas y actividades culturales.[4]

La perspectiva de futuro también se define a partir de las expectativas sociales e individuales en la ciudad traducida en lugares donde vivir, trabajar o estudiar se hace a través de la recuperación de espacios comunitarios como iglesias, centros culturales y revitalización (gentrificación) de los centros históricos y de zonas de deterioro urbano

[3] Masera, 2014.
[4] Lindón, 2014.

que intentan ser recuperados. Memoria, cotidianidad y expectativas son tres formas del tiempo que puede observarse en la materialidad del espacio urbano.[5]

Por tanto, la ciudad no es una externalidad a lo social, un mero escenario o escenografía por el cual transita lo social. Por el contrario, es ante todo un soporte material que organiza los flujos–tránsito, que construye la identidad colectiva de los que viven en la ciudad a través de gentilicios (bonaerense, santiagueño, bogotano, chilango, tapatío, etcétera) que tendrán como referente un hito que los distingue como es el Obelisco en Buenos Aires, la Catedral de Guadalajara o el Ángel de la independencia en la Ciudad de México.

La materialidad del espacio construye la identidad en una dualidad entre la identidad de los que lo habitan, el sentimiento de compartir algo en común y reconocerse de un mismo lugar; y la diferenciación de los que no pertenecen a ella y por tanto son ajenos al entorno a los que habrá que guiar en la ciudad o en su límite ocultarles los significados que sólo entendería su pertenecieran al lugar.

Se distingue al local del foráneo, al habitante del turista y del transeúnte, al que ha nacido o ha vivido largo tiempo respecto del recién avecindado al lugar: a través de los hitos (marcadores urbanos tales como monumentos o edificaciones que orientan a los habitantes y que también proveen identidad única a la ciudad o al segmento urbano de referencia). Incluso la diferenciación del habitar al interior de la ciudad misma en el que se definen por hitos o bordes espaciales la diferencia por estrato económico (Puerto Madero respecto a Boca en Buenos Aires, por ejemplo), por su sentido histórico o zonas urbanas emergentes (edificios o monumentos en los centros de las ciudades en América Latina respecto a los nuevos rascacielos o suburbios como en Santiago de Chile o Santa Fe en la Ciudad de México).

El giro espacial y el giro geográfico como dimensiones epistémicas para comprender la construcción de la identidad de una ciudad y la referencia de sus habitantes en ella se vuelve vital en el estudio de la ciudad contemporánea y dentro de ella el fenómeno religioso.[6] El giro espacial y el giro geográfico se revela como una red topológica de significados que ordenan, clasifican y habilitan los flujos en el espacio y el territorio. El giro en sus dos acepciones refiere a la materialidad en el espacio urbano que ancla un sentido en su forma de hitos, tótems, bordes, mojones que el lector –habitante tiene que interpretar– vivenciarlo e incorporarlo a su experiencia social e incorporar ese sentido en sus relaciones, interacciones, referencias comunitarias y por su puesto en su propia trayectoria vital en la ciudad.

[5] Domínguez, 2014.
[6] Hiernaux, 2014.

ILUSTRACIÓN 1. GIRO ESPACIAL Y GEOGRÁFICO

Fuente: Elaboración propia.

El giro espacial no solo va a entender la identidad del espacio en una ciudad, también define la proxemia que los marcadores urbanos (expresados en su materialidad como hitos, tótems, bordes) generan en la sociedad, aceptando, acercarse y/o apropiándose de ellos. La Torre Eiffel es un ejemplo de la proxemia, cuando los parisinos rechazaron esa mole de metal, pero al tiempo se convirtió en el símbolo de la ciudad. Igual ocurre con los memoriales que por decreto se construyen como en la Ciudad de México que refieren a las víctimas de la violencia del narcotráfico, memorial que pocos saben dónde está a pesar de localizarse en la avenida más importante como es Paseo de la Reforma, contrario a los memoriales instalados por las víctimas de violencias y omisiones del Estado y que ahora son un referente en la misma avenida.

Así también, se genera un ejercicio de poder que debe ser comprendido en esta perspectiva del giro. Poder expresado en la capacidad para controlar colectivamente lo que es cercano y pertenece respecto a lo ajeno y distante e incluso amenazante. En varias ciudades frente a la ola de violencia señalan que son foráneos los que la producen e incluso definen quién es auténticamente de la ciudad respecto a los que no lo son cuando son candidatos a puestos de elección popular e incluso si se permite o reprueba públicamente al utilizar un espacio y un hito para celebrar un triunfo deportivo o político, incluso una protesta social señalando que ese monumento no les pertenece o no debe ser ocupado y antes que todo debe ser protegido de esas personas que dañan el patrimonio como ha ocurrido con las protestas e intervención de los lugares y monumentos por parte de los movimientos feministas o de protestas sociales que son leídos como

vandalismo desde un ejercicio de poder que indica la cercanía o no de dichas manifestaciones.[7]

El giro espacial también permite abordar diversos problemas en la comprensión del espacio urbano y su materialidad. Lewis Mumford señaló que cuando crece el número de personas, también decrece el número de cosas por compartir.[8] Y esto ocurre en la expansión territorial de las ciudades y en la diversificación de sus actividades. La creciente urbanización deriva en una separación funcional del espacio urbano mediante bordes (avenidas, líneas de metro, edificaciones) que definen fronteras identitarias entre un espacio como ocurre entre zonas industriales y habitacionales, residencias respecto a aglomeraciones populares.

Dentro de este crecimiento exponencial del territorio ocurren dos fenómenos importantes a tomar en cuenta en el entorno de los altares, cenotafios y humilladeros religiosos en las ciudades contemporáneas.

Un primer elemento indica que la expansión urbana deriva de una separación funcional de la ciudad en parcialidades, lo que obliga a que la vida cotidiana se realice solo en segmentos donde se vive y trabaja y se desplaza a otros lugares por motivos específicos. No conocemos la totalidad del territorio porque la vivimos y experimentamos en parcialidades[9] y sólo aquellos espacios emblemáticos de sentido y de referencia serán orientadores para imaginar la ciudad como unidad. Serán las materialidades religiosas expresadas en altares o de otro tipo que deban marcar sentido y referencia, no a la ciudad, sino a la parcialidad que definirá la identidad de quienes la habitan respecto a visitantes y transeúntes, un borde que define un adentro y un afuera, y un hito que simboliza la identidad. La codificación de los barrios por el santo de su parroquia o por lugares de culto define este sentido: Santa Teresa, San Pablo, Guadalupe, Cerro de la Estrella, etcétera.

Un segundo elemento es lo que Koolhaas denominó la ciudad genérica[10], es decir, son espacios similares cuando no iguales que reproducen patrones de construcción que no generan distinción alguna. Se observa en la construcción de complejos habitacionales, edificios y rascacielos e incluso avenidas y calles que son similares. La ciudad genérica no produce identidad en el sentido de habitar–apropiarse del espacio. Simplemente es una organización de flujos y de orientación que permite funcionalmente existir o sobrevivir al entorno urbano. Los habitantes asimilan y se adaptan a los cambios en la ciudad genérica en un estado permanente, pues el entorno urbano es

[7] Harvey, 2008.
[8] Mumford, 2015.
[9] Lefebvre, 2020.
[10] Koolhaas, 2014.

inestable y efímero, y con ello las identidades de los sujetos.[11] Los espacios intercambiables generan que una buena parte del entorno urbano se vuelva inestable y los cambios no siempre producen nuevas referencias sino el fenómeno que Marc Augé denominó como los no lugares o lugares de tránsito, sin arraigo, sin referencia. Los aeropuertos, avenidas e incluso los centros comerciales son tan parecidos y ofrecen todo lo que un transeúnte necesita para que no requiera orientarse al exterior como sí ocurría en los centros históricos o barrios.

Incluso un efecto de la ciudad genérica es la producción de espacios basura, es decir, lugares de abandono, pero también lugares de los cuales nadie se hace cargo y su deterioro es notable. Los paraderos de autobuses, esquinas o calles de tránsito se convierten en espacios basura en su deterioro, pero también porque a nadie le importa. En este punto, algunas personas han tomado la iniciativa de pintar en las paredes imágenes religiosas o poner altares para referir a los transeúntes la necesidad de mejorar el lugar. No es gratuito observar en ciudades mexicanas y latinoamericanas la colocación de altares pequeños a imágenes marianas o cristos en cruceros de calles, bajo puentes, paraderos y calles como una forma de rescatar ese lugar basura, a veces con éxito y otras no.

La inestabilidad del espacio en sus constantes cambios (construcción, derribo, vuelta a construir y abandonar para reiniciar el ciclo) conduce a un fenómeno que se le ha denominado como la urbanalización en lugar de urbanización. Refiere al abandono de la red de sentido topológico sobre los que se mueven los individuos y del espacio urbano como escenografía que puede cambiar en cualquier momento mediante la autorización o la necesidad de políticas que requiera esta coyuntura.[12] Así aconteció en Guadalajara, México, en la década de 1980 cuando se destruyeron más de 19 manzanas del centro histórico para construir la denominada plaza tapatía que terminó siendo una escenografía sin referencia y en algunas de sus partes se convirtieron en espacios basura. Ejemplos como ese hay muchos.

En este contexto y desde la perspectiva del giro espacial queda entonces comprender la materialidad de lo religioso en el espacio urbano. Entendida esta no como expresiones de fe y de prácticas sacralizadas sino de reconstruir su identidad colectiva y de valores y reglas que buscan organizar las relaciones entre los habitantes de un lugar y advertir a los transeúntes, foráneos y turistas su distancia y relación que mantendrán.[13]

[11] Augé, 2008.
[12] Jacobs, 2011.
[13] Goffman, 1971.

Las materialidades religiosas se instalan entonces como anclajes espaciales frente al cambio constante del paisaje urbano e incluso, para delimitar la pertenencia de ese barrio, pueblo, colonia respecto al resto de la ciudad. Las materialidades religiosas pueden entenderse desde la arquitectura como objeto arquitectónico que refiere a la intervención deliberada de espacio o lugar para generar una relación de sentido entre el usuario y el espacio mismo. El objeto arquitectónico produce significados y experiencias al usuario que llega a representar un referente en el paisaje urbano.[14] En este caso un altar en la calle permitirá al usuario–transeúnte reconocer la imagen colocada en el nicho y mantener una interacción con ese objeto y con los demás de respeto, devoción o simplemente de alejamiento si no está de acuerdo o profesa una fe distinta.

OBJETO ARQUITECTÓNICO Y SU SACRALIDAD EN EL ESPACIO PÚBLICO

Los objetos arquitectónicos transforman el espacio a través de diversas intervenciones que pueden ser en tres variantes: objetos como lo son los edificios o construcciones que difícilmente se pueden mover (esto ocurre por ejemplo con templos, columnas o edificios de veneración); muebles que pueden o no ser trasladados como los altares, estructuras como cruces o imágenes de gran tamaño; muebles que son la expresión mínima del objeto arquitectónico que pueden ser trasladados a otros lugares sin mayor dificultad como ocurre con imágenes religiosas portables (bustos, figuras de tamaño natural).[15]

De los tres tipos de objetos arquitectónicos de este punto nos interesan los muebles y los artefactos que se expresan materialmente en altares, humilladeros y cenotafios.

Las escalas de lo sagrado son relevantes en el giro espacial pues ello revela la representación del espacio público y la significación que el usuario construye en la inmersión en el objeto arquitectónico. Veneración de una imagen a través de rituales anclados en la imagen puesta en el altar, ordenar el comportamiento o definir una frontera imaginaria entre un nosotros y un ellos es parte de las escalas y los lugares en los que se instalan.

A lo largo del trabajo se han mencionado tres formas de la materialidad/objeto. Uno de ellos es el altar, otro el humilladero y un tercero el cenotafio. Cada uno de ellos proyecta una imagen de lo sagrado en la tierra, entendiendo a la imagen como hacer presente la ausencia.[16] Pero esta presencia de la ausencia tiene dos significados, uno de ellos es presentar lo que ha sido, lo anterior, la memoria que se

[14] Martín, 2002.
[15] Craveri, 2011.
[16] Ricoeur, 2002.

fija en el lugar como el caso de los monumentos, memoriales, o muebles y artefactos que recuerdan lo que ha pasado. El segundo refiere a lo ausente como lo irreal, lo imaginario que se fija su presencia a través del objeto que se ha instalado en ese espacio.[17] Para los efectos de los objetos arquitectónicos y su imagen (representación) podemos indicar que el primer sentido aplica a los cenotafios, los cuales remiten a un suceso trágico de pérdida de vidas, mientras que el segundo abarca los altares y humilladeros.

Lo cierto es que los tres tipos representan un significado para ser visto y ser leído. Visibilidad que ordena el espacio y delimita la interacción del usuario con el espacio: tamaño, forma, texturas y colores define el acercamiento o alejamiento de las personas. Lemas, rezos, ofrendas o referencia, en su conjunto ordenan el espacio. Lectura del mensaje debe ser interpretado por los usuarios o transeúntes: permiso, agradecimiento, advertencia (no tirar basura o advertir a los foráneos de conductas), ciclos de integración comunitaria (festividades). Visto y leído son parte de la interacción que los habitantes tienen con estos objetos.

¿Cómo distinguir los altares, de los humilladeros y cenotafios? Para un simple observador la distinción no es del todo clara a menos que forme parte de ese espacio y territorio.

EL ALTAR

El altar básicamente es un mueble que puede ser fijo o movible cuyas características representan una advocación en el caso católico o una dimensión de adoración en cultos diversos como Jesús Malverde o la representación denominada Santa Muerte. Los altares resaltan su presencia por sus colores, tamaño y tienen una dimensión ritual (reuniones de rezo o de festividad) que sacraliza el espacio donde es colocado. Regularmente los altares se colocan en lugares residuales (espacios basura) que transforma la informalidad en un marcador urbano que busca ordenar las interacciones, establecer valores mínimos de convivencia (no arrojar basura o evitar se reúnan pandillas). En el caso de los cruceros los altares vuelven visibles a los que trabajan en la calle como los limpiaparabrisas, vendedores ambulantes, comercio informal, e incluso personas en situación de calle, todos ellos son los que construyen, mantienen y protegen el altar en dichos cruceros. Invocan a través de la imagen sagrada su visibilidad frente a la indiferencia de los conductores y peatones, apelan a obtener la caridad o la compra de sus productos a partir de proyectar confianza por su devoción y compartir con los demás creyentes lazos de identidad comunitaria negada en esos no lugares.[18]

[17] Ricoeur, 2002; Morales, 2002.
[18] Augé, 2008; Didi-Huberman, 1997.

La materialidad del altar en el espacio urbano revela una dimensión narrativa y otra dimensión de lo visto u observable.[19] La narrativa revela la devoción a una imagen sacra con la cual se identifica el barrio como identidad común, o al menos compartida, la cual define el tiempo de las festividades, las tareas por realizar y establece una distinción de la otredad, los devotos que forman parte del lugar respecto a los que no participan o no creen, pero están obligados a respetar, y los externos (transeúntes, turistas) e incluso los párrocos que son invitados a ofrecer los servicios religiosos pero no tienen autoridad sobre la narrativa del altar.

Lo visto corresponde a la delimitación del lugar que ocupa, su escala (dimensión y tamaño, cromática, imagen) y la interacción que produce con los usuarios que va más allá de su presencia física. Lo visto organiza el flujo de tránsito, en caso de calles solas es un referente para los que caminan o un refugio simbólico cuando alguien siente temor (una percepción de acompañamiento del barrio o el pueblo, la presencia en la ausencia), los lugares de reconocimiento que relevan a los no lugares al dotarlos de un sentido de referencia y encuentro.

HUMILLADEROS

Los humilladeros en cambio no son lo que aparentan. Son muebles o artefactos que no tienen una dimensión ritual. Su instalación es para leerse como una frontera, borde donde empieza el lugar de nosotros (los habitantes que lo han instalado para delimitar el barrio, el pueblo o la colonia) y el resto de la ciudad, los otros. Los humilladeros son una representación que proviene de la Francia y España rural en el período medieval y que pervive aún. Son objetos que se colocan a la entrada o salida de un pueblo el cual indica donde comienza la comunidad. Se le denomina humilladero porque todo visitante o propio del lugar reconoce y se somete a las reglas y valores del lugar por la autoridad de la imagen representada en una cruz, imagen mariana o un santo.

Históricamente el humilladero definió la frontera entre el bosque y el pueblo, entre la naturaleza y lo social, entre lo salvaje y lo humano, entre el lobo y el hombre. Hoy los humilladeros se colocan en la entrada de barrios y secciones de colonias que delimitan simbólicamente las de los extraños. Estos humilladeros pueden representarse con una cruz grande, nichos con una imagen que a veces se confunden con un altar, pero que nunca se harán rituales o reuniones comunitarias alrededor de ellos o simplemente un marcador de algún santo que indique la distinción entre adentro y afuera.[20]

[19] Yates, 2011; Ricoeur, 2003.
[20] Solano, 2015.

En la Ciudad de México se localiza en la zona de Tlalpan un humilladero en forma de cruz en el límite del bosque y el pueblo de San Nicolás Totolapan, colocado en 2018 para delimitar lo que es humano respecto a las fuerzas sobrenaturales, esto porque sucedieron varias muertes de neonatos que fueron atribuidos a las brujas del bosque. Para los habitantes fue importante salvar a sus "niños nuevos" (recién nacidos) colocando una cruz en el límite de la calle que separaba la entrada del bosque del inicio del pueblo.

Los cenotafios evocan la imagen (presencia de la ausencia) de lo sagrado, pero también de la memoria al recordar el suceso trágico que derivó en la muerte de una o varias personas en un lugar específico que no fue elegido, sino por cuestiones de probabilidad. El objeto arquitectónico se presenta como artefacto que puede ser desmontado o trasladado a otro lugar. Su tamaño es manejable incluso los más grandes que asemejan tumbas o criptas porque saben los que lo instalaron que pueden ser destruidos o removidos por otras personas, por la autoridad o por remodelación o ampliación.

Lo visto y lo narrado en el humilladero dista del sentido fijado en el altar. Lo visto va a remitir estrictamente a un borde arquitectónico que delimita la frontera entre adentro (*indoor)* y afuera (*outdoor)*. Una forma sociológica que distingue entre lo público y lo privado, en donde el primero refiere a todo lo que se puede ver y oír sin distinción alguna, la convergencia de todas las voces e intereses.[21] En cambio, lo privado discrimina lo que se ve y escucha, selecciona y establece reglas a las que debe someterse si se es invitado.[22] Los humilladeros se instalan en un lugar específico, pero su dominio espacial cubre al barrio o pueblo entero. Por eso su instalación en las entradas y salidas de los lugares que los habitantes definen como propio respecto del exterior.

La narrativa se fija sobre la noción del barrio como totalidad que debe ser respetada y protegida por propios y externos. La cruz o imagen define un sentido de pertenencia en el que quedan clara las amenazas del exterior una vez cruzando el humilladero hacia otras partes de la ciudad y el adentro del barrio donde todos, al menos en el sentido del deber moral deben protegerse. El barrio cuida al barrio y vigila a los extraños.

CENOTAFIOS

Los cenotafios evocan lo sagrado a través de las imágenes religiosas. Cruces, imágenes marianas, cristos o simplemente un nicho para colocar flores. Cada cenotafio es la representación de lo sagrado para sobrellevar la tragedia que ha ocurrido en el espacio profano. Se pide

[21] Arendt, 2016.
[22] Craveri, 2007.

la intercesión de lo divino para perdonar a las víctimas o en caso de accidente para que puedan trascender de este plano. Estos objetos arquitectónicos dejan atrás la ciudad genérica para fijar un espacio de tránsito en uno sacralizado, no importa que tan reducido sea.[23]

Lo sagrado no es lo único en escena, el cenotafio como monumento a la memoria del fallecido fija un sentido de tragedia, pero también de información y advertencia para otros transeúntes, señalando la peligrosidad del lugar, el acontecimiento que despierta la curiosidad de los otros, y también la visibilidad de los fallecidos a través de la placa con sus nombres y sus fechas de nacimiento y muerte. Algunos cenotafios, por diversas circunstancias y milagros atribuidos llegan a transformarse en altares donde se veneran a los fallecidos. Esta transformación es notable porque de ser un nicho de alguien termina siendo el hito de una comunidad creyente que lo convierte en lugar de peregrinación y de rituales. Esto puede observarse en el caso de Jesús Malverde, santo no reconocido por la Iglesia católica y asociado al narcotráfico, cuyo lugar donde lo colgaron de un árbol en el siglo XIX, hoy se erige su altar que se ha transformado en lugar de peregrinación. Igual ha ocurrido con el cenotafio de la Difunta Correa en Argentina, mujer que murió en el siglo XIX buscando a su marido que se fue a la guerra. En su búsqueda recorrió los caminos con su hijo recién nacido muriendo deshidratada en su andar por el desierto. Milagrosamente su hijo salvo la vida al alimentarse de la leche materna del cuerpo de Correa aun cuando ya había fallecido días atrás. En el lugar del deceso los labriegos colocaron una cruz–cenotafio para recordarla y al tiempo se convirtió en un altar y, al igual que Malverde, en un lugar de culto, de peregrinación.

Pero no todos los cenotafios son religiosos, existen aquellos que son seculares que evocan la memoria sin enunciar elementos o imágenes religiosas.[24] Existen los cenotafios institucionalizados a personajes de la historia como los mausoleos a los héroes de la patria, y contemporáneos sin esa grandilocuencia histórica están los cenotafios políticos o de violencia extrema como el recuerdo de los niños que murieron en la guardería ABC en Hermosillo, Sonora, mujeres víctimas de violencia recordadas por medio de fotografías ya sea por los familiares o por los colectivos feministas. En el tránsito por la ciudad encontramos bicicletas pintadas de blanco colgadas en postes de luz, árboles o semáforos que recuerdan a los ciclistas muertos por atropellamiento.

Una dimensión común de todos los cenotafios sin importar si son religiosos o seculares es que son privados, patrimonio de los que lo han colocado y no comunitarios. En ellos no se celebran rituales, tampoco marcan un sentido comunitario. Son objetos privados colocados en el

[23] Gómez, 2023.
[24] Rader, 2006.

espacio público apropiándose de ese espacio. El acontecimiento que representa comunica una tragedia, pero sólo para los deudos, para el resto de los transeúntes o habitantes será una anécdota un aviso de lo peligroso del lugar y del cuidado que debe tener. Por eso, este tipo de objetos pueden desaparecer sin que se note o se haga una protesta.

Los cenotafios narran una tragedia, el infortunio de una familia o un grupo. Pero esto pertenece a la familia o grupo, no interpela al resto a sentir el dolor y el duelo por superarlo. Es un registro material que intenta sacralizar la tragedia para exorcizar la muerte y darles paz a los deudos. La narrativa se centra entonces en el ciclo final de la vida y el deseo de descanso o trascendencia de la persona que falleció. Se informa a los demás sobre el suceso, un relato informativo y de advertencia, pero no de referencia sacra o de definición de borde–frontera.

La visibilidad se encierra al lugar del suceso, no se extiende más allá de donde ocurrió o donde se instaló. Los cenotafios no están confinados en los barrios o comunidades, son colocados en los no lugares como carreteras, vías férreas, baldíos, barrancas, en espacios rurales. Su flexibilidad espacial marca también su finitud y su desplazamiento en cualquier momento por otros. Si la familia ya no procura asistir y contribuir con recursos, no habrá una defensa colectiva si desaparece, ni el mantenimiento que otros podrían darle. La memoria que representa se agotará con la trayectoria vital de los deudos que envejecerán y los nuevos integrantes de la familia no pondrán el mismo empeño en mantenerlo.

CLAVES PARA UNA SOCIOLOGÍA DE LAS TERRITORIALIDADES DE LO SAGRADO

La comprensión de la materialidad religiosa en el espacio público tiene distintas miradas: arquitectónica, antropológica, urbana, etcétera. Pero será desde la sociología que se definan claves para descifrar las dimensiones sociales y de poder que se despliegan en el territorio y organizan el espacio. Cuatro claves se abordarán: a) Cuerpo–espacialidad; b) Memoria y expectativa; c) Público (outdoor) privado (indoor); d) Habitar–extrañeza, Espacio–territorio.

a) Corporalidad–espacialidad, la primera clave deriva de observar la relación del cuerpo con el espacio público, pero no el control que de manera unilateral del segundo sobre el primero que se asumen en distintos estudios.[25] La relación es dialéctica, el cuerpo dispone y actúa en el espacio a través de lo sensorial y las emociones. Cercanía o distancia, identidad o extrañeza se traduce en la corporalidad de distintas formas que van del rechazo, la naturalización de los objetos o la defensa con el

[25] Hiernaux, 2014.

cuerpo mismo de lo que considera amenaza como ocurre con las protestas por derribo de edificios, árboles, o nuevos trazos. La corporalidad trasciende la noción de habitar como mero lugar para estar por otro orientado al hacer y apropiar.

La materialidad religiosa deja de ser un hito simbólico etéreo para ser un marcador urbano donde se expresan las emociones individuales o colectivas. Los altares congregan a los habitantes a su alrededor donde se reconocen como vecinos que pared a pared conviven. Los humilladeros tienen en principio la reverencia del cuerpo al símbolo de la comunidad que custodia la entrada salida del pueblo. El cuerpo se inclina, levanta el sombrero o pasa su mano por el pecho a la altura del corazón. Los cenotafios provocan sensaciones y emociones que retraen el cuerpo hacia sí mismo de los que transitan. Para los deudos, la inclinación revela la emoción dolorosa de la perdida, el abrazo con los demás o estar en silencio alrededor del objeto que evoca la memoria del que se fue.[26] Los hitos religiosos ejercen el poder de ordenar el cuerpo (cercanía o lejanía) regular la emoción (prevención o efervescencia), pero también los cuerpos modifican el hito o tótem religioso en las prácticas, en los adornos o flores que lleva, en tocarlo o cambiar su tránsito para evitar el tránsito. Existen personas que evitan calles de funerarias, cementerios, altares y cenotafios.

b) Memoria y expectativa representa un punto ciego que debe resolverse en estas claves sociológicas. Al pensar en cualquiera de las formas de la materialidad religiosa se piensa en la memoria y sus prácticas alrededor de ellas. Los memoriales, monumentos y edificios son marcas de la memoria de lo que ha sido la ciudad. Pero esos mismos objetos arquitectónicos son también expectativas de no repetir el pasado o de reafirmación de la identidad para afrontar un tiempo incierto. Evocar lugares emblemáticos, bordes, tótems o hitos no es sólo recordar, es también las expectativas de los habitantes que construyen lo que desean. Expectativas de cambiar el presente recordando lo que fue para no volver a ello o para autoconvencerse de la fuerza que disponen para el futuro inmediato.

En lo que respecta a la memoria y expectativa de lo religioso en el espacio público identificamos que el cenotafio es la forma material más acabada de memoria y olvido pues depende de los deudos actualizarlo o su desvanecimiento en el tiempo. Pero los hitos religiosos colocados en el espacio público no son sólo memoria, también son expectativas, un futuro proyectado de manera implícita en la materialidad, ya sea en la esperanza de protección o de cambio de las cosas. Las peticiones que se formulan en los altares refuerzan la idea del futuro como una esperanza comunitaria. Para los deudos de los

[26] Gómez, 2023.

cenotafios es superar el duelo y seguir la vida. Para el sentido de los humilladeros la expectativa es mantener la distinción entre el afuera y el adentro a pesar de la presión urbana de la ciudad genérica que modifica el paisaje abruptamente y de manera constante. Quizá en una perspectiva de expectativa (deseo) y memoria (recuerdo) es reafirmar la condición solidaria de la comunidad frente al bosque urbano que los devora(rá) sin contemplación alguna.

c) La distinción público y privado es la clave sociológica por excelencia para definir la ciudad moderna.[27] Supone que lo público implica la visibilidad de todos los intereses, convergencia de formas de actuar y donde todo se escucha y se ve. Arendt señala que esa condición de escuchar y ver hace que la realidad compartida tenga coherencia para todos.[28] En cambio, lo privado es reservado, excluido del mundo común, espacio reservado para un grupo que se identifica parte de él. En la ciudad la distinción opera entre la calle y la casa, lo común y lo particular. Las plazas son públicas pero los complejos habitacionales son privados para el resto de la ciudad, aunque público para los que lo habitan. Los grandes rascacielos y edificios excluyen lo público, crean artificialmente un mundo interior normado por reglas para sí mismo. Los centros comerciales mantienen dicha lógica. Son espacios privados que contienen un mundo interior que reproduce artificialmente lo público (tiendas, los patios de comida, la zona de juegos).

La distinción opera en el mismo sentido para los marcadores religiosos en el espacio urbano. Los altares, humilladeros y cenotafios no son públicos por el simple hecho de estar en la calle. Son propiedad de las personas o comunidades que los han instalado y son ellos los que definen la cercanía o lejanía de los que interactúan con ellos. Outdoor los hitos religiosos pueden ser vistos y escuchados por todos, indoor no todos pueden tener una relación con ellos en la medida de pertenencia e identidad. Los cenotafios vuelven a ser el ejemplo perfecto al ser propiedad privada en un lugar público. Los altares en la misma lógica se definen como patrimonio de la comunidad y no de la ciudad.

d) Espacio y territorio, la distinción parece obvia entre el territorio (topos físicos) y la intervención o significación otorgado a un lugar físico o abstracto (artificialidad producida por el ser humano). El territorio es fijo, finito y puede extenderse hasta cierto punto. El espacio en cambio se puede modificar, extender más allá de su topo físico e incluso ir más allá de su materialidad. El territorio de una ciudad se define por sus límites

[27] Simmel, 2016.
[28] Arendt, 2016.

> geográficos, administrativos y políticos. En cambio, un espacio puede trascender dichas barreras separando el territorio en espacios por magnitudes, escalas y longitudes. Incluso el espacio no requiere de un topo tangible como ocurre con el espacio digital o la nube de internet. Los edificios son espacios que modificaron el territorio, las divisiones urbanas crean espacios integrados o separados, calles o avenida, centros comerciales o parques. En la pandemia de 2020 fue notable que se tuvo que habilitar espacios de interacción social, educativa y económica frente a la restricción de la movilidad urbana.

Por tanto, el territorio urbano representa un punto físico primario donde se produce la movilidad[29] y las interacciones su expresión más acabada. Mientras el espacio se produce por intervención humana que lo modifica, crea y extiende, una performatividad de la imaginación que puede tener de referencia el territorio, pero no es exclusivo a él.

Para la materialidad religiosa el soporte primario en el territorio es un punto de partida vital para construir red de identidades topológicas sacralizadas, es decir, red de identidades reconocibles en el desplazamiento de la ciudad. Un altar, humilladero e incluso las parroquias o templos sirven de referentes geográficos para desplazarse en la ciudad. La ubicación de la catedral, un santuario o la parroquia en una colonia en las ciudades latinoamericanas es una especie de brújula que orienta tanto a los habitantes como a los que van en tránsito. Pero el espacio va más allá del referente primario, antes bien influye en la percepción del espacio, en la representación del lugar: una imagen de la virgen de Guadalupe en un paradero o en un baldío trata de evitar que la gente tire basura o se cometan algunos delitos por la presencia de la imagen sacra.

Los marcadores religiosos si bien se fijan en un lugar específico, su influencia va más allá de ese punto específico y se extiende a la colonia, al barrio, al pueblo, e incluso un referente importante para los que han emigrado y tienen presente la imagen del altar del lugar que habitaban porque ello condensa la fe, pero también la vecindad que dejaron y los lazos con vecinos y amigos. Los humilladeros son como grandes paraguas simbólicos que protegen a un barrio o colonia hasta los últimos rincones y define el adentro y afuera de los límites o bordes urbanos.

Estas claves sociológicas sobre la territorialidad y espacialidad de los marcadores religiosos (materialidad de lo sacro en el espacio público) abonará a la comprensión de la complejidad de lo sagrado en las

[29] Augé, 2008.

ciudades contemporáneas junto a la mirada antropológica, histórica y económica.

CONCLUSIONES

Las ciudades contemporáneas se revelan como ciudades genéricas, espacios que mutan constantemente su sentido y significado lo que deriva en identidades inestables de sus habitantes. Las viejas construcciones, la ampliación de avenidas y la estandarización de las construcciones es lo que se ha dado en llamar la urbanalización del espacio público, el cual implica remodelaciones, cambios de uso de suelo, abandono e incluso de una no identidad del lugar combinando comercio, vivienda, industria, privilegio del auto sobre el peatón, entre otros.

No se estigmatiza el proceso de cambio en las ciudades sino entenderlo en el sentido que la necesidad apunta a la eficiencia y funcionalidad de la ciudad, regular sus flujos, su crecimiento y la extensión de su territorio. Henri Lefebvre señaló atinadamente que conocemos la ciudad parcialmente[30], vivimos y nos movemos cotidianamente en esos cotos delimitados, desconociendo lo que acontece en el resto, aunque sin perder los referentes identitarios y representativos que producen los hitos, bordes, marcadores urbanos que internalizamos en nuestra identidad. En este proceso de la ciudad genérica se multiplican lo que Marc Augé señaló como los no lugares[31] (sin identidad ni pertenencia y apropiación) y que en su deterioro se convierten en espacios basura[32] del que no hay responsabilidad en su mejora y, por el contrario, genera distancia e indiferencia (barrios en los centros históricos deteriorados, bajo puentes que acumulan basura y naves industriales abandonadas.

Frente a este proceso genérico podemos comprender el significado que la materialidad religiosa tiene en la ciudad, materialidad expresada en distintos marcadores urbanos tales como altares, humilladeros, cenotafios entre otras formas. Estas formas es necesario comprenderlas no sólo como lo tangible de la fe y sus prácticas o el sentido comunitario que se produce en los habitantes.

Los hitos, tótems y demás objetos arquitectónicos sacralizados producen un giro espacial proveyendo de sentido al lugar y connotando el espacio de tal manera que produce un giro identitario (del no lugar a la apropiación) de los habitantes al reconocer un hito o tótem como propio del lugar, incluso para los no creyentes significa una referencia que organiza el espacio, no de manera funcional sino

[30] Lefebvre, 2020.
[31] Augé, 2008.
[32] Koolhaas, 2014.

simbólica a través del límite de la frontera del barrio, pertenencia e identidad de sus integrantes, refugio individual o colectivo frente a la amenaza y reordenamiento del espacio alrededor de la imagen para no tirar basura u ordenar el comercio o paradero e incluso, indicar valores comunes a observar por los residentes o visitantes.

Comprender las lógicas duales que estos marcadores urbanos producen en la ciudad contemporánea es relevante para el fenómeno religioso, articulando desde una perspectiva sociológica las miradas históricas, urbanas, arquitectónicas e históricas. La dualidad en que se mueve en la ciudad es relevante: público–privado, espacio–territorio, cuerpo–espacialidad, nosotros y ellos, antiguo–nuevo, etcétera. Cada dualidad articula una forma de representación del espacio, la construcción de la identidad y un ejercicio de poder entre lo prohibido–permitido o indiferente.

Las claves para una sociología de las territorialidades religiosas deben tener como eje la dimensión del giro espacial y del giro identitario que nos permita dibujar los mapas del cielo en la tierra o, enunciado de forma profana, comprender la red topológica de los hitos urbanos que se conectan a lo largo de una ciudad. Es una asignatura que tiene su hoja de ruta y este documento busca contribuir a ello.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, H. (2016). La condición humana. Paidós.

Augé M. (2008). Por una antropología de la movilidad. Gedisa.

Benjamin, W. (2019). París, capital del siglo XIX. José de Olañeta Editor.

Craveri, B. (2007). La cultura de la conversación. Siruela.

Didi-Huberman, G. (1997). Lo que vemos, lo que nos mira. Manantial.

Domínguez, L. (2014). Identidad y espacio arquitectónico. En: Identidad y espacio público. Ampliando ámbitos y prácticas (pp. 195-214). Gedisa.

Goffman, E. (1971). Relaciones en público. Microestudios del orden público. Alianza Editorial.

Harvey, D. (2008). El derecho a la ciudad. New Left Review, 53, 23-39.

Gómez, J. (2023). Cenotafios. Ediciones Arlequín.

Hiernaux, D. (2014). Identidades cosmopolitas y territoriales en las sociedades posmodernas. En: Identidad y espacio público. Ampliando ámbitos y prácticas (pp. 41-54). Gedisa.

Jacobs, J. (2011). Muerte y vida de las grandes ciudades. Capitán Swing.

Koolhaas, R. (2014). Acerca de la ciudad. Editorial GG.

Lefebvre, H. (2020). La producción del espacio. Capitán Swing.

Lindón, A. (2014). El habitar la ciudad, las redes topológicas del urbanita y la figura del transeúnte. En: Identidad y espacio público. Ampliando ámbitos y prácticas (pp. 55-76). Gedisa.

Martín, F. (2002). Contribuciones para una antropología del diseño. Gedisa.

Masera, M. (ed.) (2014). Mapas del cielo y la tierra. Espacio y territorio en la palabra oral. Universidad Nacional Autónoma de México.

Morales, L. (2002). De la historia cultural como objeto-signo. En: Producciones de sentido: el uso de las fuentes en la historia cultural (pp. 119-133). Universidad Iberoamericana.

Mumford, L. (2015). Historia de las utopías. Pepitas de Calabaza.

Rader, O. B. (2006). Tumba y poder. El culto político a los muertos desde Alejandro Magno hasta Lenin. Siruela.

Ricoeur, P. (2003). Arquitectura y narratividad. Arquitectonics, Mind, Land & Society.

Salinas, A. (2011). Reflexiones sobre el espacio arquitectónico: explicación y descripción. Anales de Investigación en Arquitectura, 1, 7-16.

Simmel, G. (2016). Las grandes ciudades y la vida intelectual. Hermida Editores.

Solano, A. (2015) La decantación de la arquitectura oficial hacia las clases populares: humilladeros en la Ciudad de México. Quiroga. Revista de Patrimonio Iberoamericano, 7, 96-100.

Yates, F. (2011). El arte de la memoria. Siruela.

CAPÍTULO II
Los distintos rostros del culto a la Santa Muerte

Hugo José Suárez Suárez[1]

UNA DEVOCIÓN QUE SALE DEL CLÓSET

Una de las primeras menciones etnográficas a la Santa Muerte –con los rasgos generales que hoy se conocen– aparece en el clásico texto *Los hijos de Sánchez*, de Oscar Lewis, en 1961. Cuenta Marta, una de las hijas de Jesús y Leonor, que "cuando los maridos andan de enamorados se les reza a la Santa Muerte. Es una novena que se reza a las 12 de la noche, con una vela de seco, y el retrato de él". La eficacia, continúa, es contundente: "...antes de la novena noche viene la persona que uno ha llamado". La oración aprendida de memoria por la interesada -aunque nunca ejecutada- dice:

> Jesucristo Vencedor, que en la Cruz fuiste vencido, quiero que, por tu intervención, Padre, me traigas a Crispín, que esté vencido conmigo, en nombre del Señor. Si es animal feroz, manso como un cordero, manso como una flor de romero tiene que venir. Pan comió, de él me dio; agua bebió y de ella me dio. Y por todas las cosas que me prometió quiero, Señor, que, por tu infinito poder, me lo traigas rendido y amolado a mis pies a cumplirme lo que me prometió. Como creo Señor que para ti no hay imposibles, te suplico encarecidamente me concedas esto que te pido, prometiendo hasta el fin de mi vida ser tu más fiel devota.[2]

La referencia –que va dirigida a Jesucristo y no a la Santa- aparece en medio de decenas de episodios de religiosidad popular narrados, de manera dispersa, en toda la obra. Aquí, la manera cómo funciona la Santa Muerte responde al mismo patrón: peticiones vinculadas a la vida cotidiana que tienen que ver con la salud, el dinero o las relaciones afectivas; protocolos claros que deben ser cumplidos al pie de la letra; eficacia comprobada en los resultados; construcción de un lazo de fidelidad con la imagen intermediaria y la responsabilidad de su promoción. En ese texto no existe notables diferencias entre los distintos cultos: todos pertenecen a un universo religioso común del catolicismo popular, los cambios surgirán años más tarde.

Es difícil fechar el nacimiento de la Santa Muerte, y arriesgado rastrear sus orígenes: "no se puede precisar la fecha o el período de su aparición, como tampoco el lugar donde se originó".[3] Las interpretaciones son distintas, a veces opuestas, en ocasiones complementarias. Lomnitz cita un pasaje de un estudio de Serge

---

[1] Investigador Titular C de Tiempo Completo, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México. Doctor en Sociología por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Profesor invitado en diversas cátedras en Francia y Bélgica. Líneas de investigación: sociología de la religión y de la cultura, prácticas religiosas en México, sociología visual, metodología cualitativa, cultura y política en Bolivia. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de la SECIHTI, Nivel III.

[2] Lewis, 2012, p. 319.

[3] Perdigón, 2008, p.133.

Gruzinski donde se exponen actividades de una cofradía en el siglo XVIII en la cual se realizaban procesiones nocturnas en atención de la Santa Muerte, pero se detiene en el culto a San Pascualito Rey en Chiapas y sus distintas vicisitudes a lo largo de varios siglos –estudiadas ampliamente por Carlos Navarrete en 1982–. Los vaivenes de esta devoción fueron tensas con las autoridades eclesiales, finalmente "los devotos locales de san Pascualito rompieron con la Iglesia católica en 1960 y se unieron a la cismática Santa Iglesia Ortodoxa Católica Mexicana. Desde esa época, el culto ha seguido teniendo sus devotos y parece enteramente posible que el culto de la santísima muerte (...) sea realmente una devoción de aquél".[4]

Katia Perdigón describe el culto a San Bernardo, en Tepatepec (Municipio de Francisco I. Madero, Hidalgo) que tuvo una historia poco clara, pues una figura esquelética de madera de 1.20 metros, deambuló entre una capilla local y una familia particular. Nuevamente llegó a un templo y después a una capilla particular, en donde actualmente se le venera recibiendo peregrinaciones anuales de distintos lugares de la república.[5]

La misma autora también explica que algunas interpretaciones vinculan a la Santa Muerte con la santería cubana que habría ingresado vía Veracruz en manos de un chamán con la misión de difundir su veneración.[6] Además, existen interpretaciones –no sistemáticamente documentadas– sobre el vínculo de este culto con deidades prehispánicas como Mictlantecuhtli, Mictecacíhuatl, argumento expresado en las publicaciones de difusión de los propios devotos. Tampoco faltan referencias a representaciones medievales de la muerte, la idea católica de la Buena Muerte, el sacramento de los santos óleos y las danzas macabras[7]; o evocaciones a cultos similares en otros países latinoamericanos como la devoción a san La Muerte en Argentina.[8] Finalmente, hay explicaciones sobre el vínculo con las figuras tradicionales de la muerte en México, desde la importancia del Día de Muertos hasta los grabados de Guadalupe Posadas o los frescos de Diego Rivera. En suma, existen "distintos mitos de orígenes de la Santa Muerte" que transitan por culturas prehispánicas, vinculación con episodios medievales, referencias bíblicas y católicas, y hasta evocaciones literarias.[9] Como lo apunta Daniel Gutiérrez "Muchos han insistido que en cuanto al culto de la Santa Muerte se refiere no queda tampoco muy claro si proviene de cultos y ritos originarios del mundo prehispánico, o bien como algunos lo atribuyen, encuentra sus raíces en prácticas chamánicas en las religiosidades posindependentistas. Hay quienes hablan incluso de un culto proveniente de creencias

[4] Lomnitz, 2006, p. 462-463.
[5] Perdigón, 2008, p.125-129.
[6] Perdigón, 2008, p. 73.
[7] Malvido, 2005.
[8] Yllescas, 2016b.
[9] García, 2010, pp. 307-339.

africanas asociadas al Yoruba Lucumi, a la Santería proveniente de Cuba, al Palo mayombe, al macumba, al candomblé de Brasil, al vudú haitiano. Algunos devotos de la Santa Muerte creen que el origen se encuentra en la divinidad del orisha Oyá, diosa de las centellas, los temporales y los vientos".[10] El caso es que, cualquiera que fuera el origen, bien lo señala Lomnitz, "sin duda éste experimentó una metamorfosis radical y un incremento espectacular de su popularidad".[11] Su importancia no radica en la historia poco clara de su nacimiento o su linaje cultural o institucional[12]; de hecho, una de sus características –como se explicará adelante– es la posibilidad de crear una narrativa de su nacimiento y funcionamiento –responsabilidad de los creyentes– mezclando argumentos, datos e interpretaciones de múltiples orígenes. Lo que sí se tiene documentado, tanto en estudios científicos como en registros mediáticos, es la salida del espacio privado, el posicionamiento en el ámbito público en distintos lugares y de diferentes formas, y la expansión de devotos que sucedió en la alborada del siglo XXI.[13] Dicho de manera descriptiva, se trata de un esqueleto cubierto con una mantilla y varios elementos cargados de sentidos:

> La Guadaña se emplea simbólicamente para apartar las malas energías de los enemigos, así como para retirar las malas influencias que nos llevan a realizar cosas malignas. Como es sabido la guadaña funge como instrumento de cultivo por lo que su significación es aquella de la esperanza y la prosperidad. El Mundo es otro de los objetos representativos significando que la resurrección está más allá de este mundo terrestre. Precisamente el tener un mundo en la mano significa asegurarnos el éxito en cualquiera de las empresas a las que uno se emprende en el mundo de acá. (…). Por su parte, la Balanza significa evidentemente la justicia, y que ayuda a obtener paz, firmeza y seguridad. El Reloj de arena es otro de los elementos portados por la Santa Muerte que significa la posibilidad de lograr todas las metas que se propone uno en la vida (…). El Búho que es el ave de la oscuridad por excelencia con una orientación infalible es muy útil para solicitarle a la Santísima algún favor, así como para estar constantemente orientado y no carecer de ideas y de conocimientos en la vida de todos los días. Finalmente, la Lámpara o el farol significan la inteligencia y el espíritu que permite a los fieles tomar con claridad sus decisiones y sacarlos de la ignorancia.[14]

Uno de los epicentros del culto a la Santa Muerte es Tepito, particularmente el altar de Alfarería N. 12 administrada por Enriqueta Romero, popularmente conocida como doña Queta. Se dice que heredó la devoción de una tía a quien vio rezando frente a una imagen, que ella pensó que era la Virgen de Guadalupe, pero estaba

[10] Gutiérrez, 2008, p. 25.
[11] Lomnitz, 2006, p. 461.
[12] Bien dice Gutiérrez: "se trata de una creencia y un culto que está más bien apegada al imaginario popular que desde siempre han circulado en la cultura mexicana, independientemente de los orígenes que se le quieran atribuir. Lo que sí se puede afirmar es que ha sido en las últimas décadas que ha tomado fuerza y mayor visibilidad" (2008, p. 27)
[13] Yllescas habla de tres etapas: la oculta o clandestina (previo al 2001), el auge y la posterior consolidación "pasando a una expansión aritmética y geométrica" (2016b, p. 7).
[14] Gutiérrez, 2008, p. 29.

equivocada.[15] Fue en el 2001 cuando su hijo le regaló lo que después sería una Santa Muerte que la colocó en el interior de su casa. Luego de observar las reacciones de la gente que pasaba, decidió construir un pequeño altar externo y la noche del 31 de octubre del mismo año realizó un evento familiar.[16] Cierto: no tenía la intención de fundar un nuevo culto y no avizoraba el éxito del mismo: "jamás pasó por mi mente ver a cinco mil personas reunidas como hermanas necesitadas en un rosario mío. La gente fue llegando como en cadena".[17] Una de las claves del éxito de la propuesta de doña Queta está en que puso la imagen en el espacio público, en un altar callejero como una expresión más de los altares de devociones populares, de aquello que Portal llama las "creencias en el asfalto".[18] De ahí en adelante, el destino de la imagen ya no estaba en sus manos. En poco tiempo el altar se convirtió en uno de los referentes de este culto recibiendo miles de devotos año tras año.

El primero de cada mes la calle de Alfarería se convierte en un santuario popular. Acuden personas de distintos puntos de la ciudad y del país a una misa vistosa. Muchos llevan sus propias imágenes que son presentadas en el altar o levantadas en brazos para recibir bendiciones. Algunos van de rodillas, otros cantando, gritando, tomando, fumando, sahumando las imágenes o rociándolas con tequila. Los cohetes abren el paso, y en distintos momentos se escucha: "Chiquitibúm a la bim bom ba, la Santa, la Santa, ra-ra-ra. Se ve, se siente, la Santa está presente". Las expresiones son de lo más variadas, cada uno viste a su imagen como lo desea, y va compartiendo sus dolores o testimonios con los demás asistentes. La ceremonia es guiada por un rosario colectivo y múltiples oraciones específicas. Hay comida y devoción.

Otra iniciativa importante fue la impulsada por David Romo, quien en el 2002 construyó en el centro de la Ciudad de México lo que llamó el Santuario Nacional de la Santa Muerte y se envistió como arzobispo primado de la Iglesia Santa, Católica, Apostólica y Tradicional México-Estados Unidos. Durante un tiempo sostuvo colaboraciones con doña Queta, pero cada uno siguió un camino distinto. La importancia de Romo radica en dos aspectos, además del éxito obtenido en los primeros años. Por un lado, impulsó la institucionalización del culto registrándolo en la Dirección General de Asociaciones Religiosas de la Secretaría de Gobernación en el 2003, registro que al poco tiempo fue retirado por solicitud expresa del episcopado católico; además buscó dotarlo de un sustento teológico reinterpretando pasajes bíblicos y creando una estructura eclesial propia siendo él el principal sacerdote (el Padre Romo, que entre otras cosas usa alzacuello y luce como cura católico). Por otro lado, luego de que se vinculara mediáticamente la

[15] Kristensen, 2014, p. 4.
[16] Chesnut, 2013, p. 50-51.
[17] Reyes, 2010, p. 96.
[18] Portal, 2009.

Santa Muerte con escándalos de narcotraficantes, creó una nueva imagen sustituta: Ángel de la Muerte. Pero su iniciativa no tuvo acogida entre los devotos e incluso le causó rupturas con sus colaboradores.[19] En el 2011, David Romo fue detenido por la Procuraduría General de Justicia del Distrito Federal acusado de vinculación con secuestros y delincuencia organizada.

La figura más espectacular –y más grande de todo el país– se encuentra en Tultitlán, Estado de México: el Templo de la Santa Muerte. Tiene 22 metros de altura, puede ser observada desde lejos. Su impulsor fue el *Comandante Pantera* –o padrino *Endoque*, joven de 27 años–, quien portaba vistosas cadenas y anillos en sus prédicas y tenía un programa de radio. Pantera fue asesinado brutalmente en el 2008, por lo que la administración y sustento del espacio lo continuó su madre, Enriqueta Vargas, a quien se mencionará adelante.

Pero las experiencias del culto a la Santísima son mucho más amplias y diversas de las que referencialmente se acaban de evocar. Distintos estudios han mostrado su presencia en varios lugares del país, e incluso en Estados Unidos, América Latina y Europa. Es difícil calcular el número de altares, los más optimistas hablan de más de mil, y los datos sustentados etnográficamente sostienen haber encontrado al menos 152 (132 en el Distrito Federal y 20 en el Estado de México).[20] Tampoco es fácil cuantificar a los creyentes, pero no cabe duda de que se les cuenta por miles, tanto quienes tienen un altar personal en casa como a aquellos que participan en eventos públicos.

Hay que señalar que el mundo mediático hizo lo suyo con el culto a la Santa Muerte. Navegando sobre intereses políticos y los juegos de mercado, salieron a la luz una serie de escándalos. Se mencionó a importantes políticos como files, se presentaron altares presuntamente pertenecientes a narcotraficantes y se los vincularon con asesinatos y sacrificios humanos. Lo cierto es que la mayoría de estas noticias más bien nublaron la comprensión del fenómeno y abonaron al estigma sin derivar en ningún fruto analítico.

Los textos académicos fueron saliendo poco a poco. Uno de los más referidos es el de Carlos Navarrete en1982, pues, aunque no aborda propiamente el fenómeno de la Santa Muerte tal como se lo conoce en la actualidad, rastrea algunos de los principales hilos conductores que permiten comprender su posterior crecimiento. Es en el transcurso de las primeras décadas del siglo XXI cuando salen a la luz publicaciones que la analizan en detalle.[21] En el último lustro han aparecido artículos que problematizan con mayor profundidad el

[19] Gil, 2010, pp. 86-90; De la Fuente, 2013, pp. 53-58.
[20] Kristensen, 2015, p. 550.
[21] Malvido, 2005; Lomnitz, 2006; Perdigón, 2008; Chesnut, 2013; Gaytán, 2008; Gutiérrez, 2008; Yllescas, 2016b.

tema[22]; además, varias tesis de licenciatura, maestría y doctorado llevadas a cabo en México como en otros países, las cuales se ocupan de mostrar la diversidad y complejidad del tema.[23] Uno de los libros que recoge los últimos trabajos es *La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones*, coordinado por Alberto Hernández en 2016. El documento tiene la virtud –lo señala Chesnut en el prólogo– de ir más allá del "análisis simplista que plantea la proliferación del culto como directamente vinculado a la crisis del estado mexicano, un culto que recoge a los que viven en los márgenes de una sociedad marcada por la narcoviolencia y la corrupción"; los capítulos "nos revelan que la base devocional es heterogénea, con presencia de todas las clases socioeconómicas y que las razones de su auge van más allá de un simple nexo con la crisis sociopolítica".[24] Los autores del mencionado volumen analizan desde varios ángulos y con soportes de trabajo de campo llevados a cabo en múltiples ámbitos, que estamos frente a un culto polifacético, en transformación y expansión, el cual forma parte de un proceso general de reacomodo del campo de las creencias. Así, por ejemplo, Hernández (2016) realiza un justo balance de los estudios sobre la Santa Muerte, Argyriadis (2016) expone sus hallazgos desde sus observaciones en Veracruz, Yllescas (2016a) habla del crecimiento de la devoción, De la Fuente (2016) describe el culto desde la colonia Ajusco del sur de la Ciudad de México, Higuera (2016) lo hace en Nueva York.

Es en esa dirección que este capítulo busca exponer de manera sintética las principales características y la naturaleza del culto a la Santa Muerte para entenderla como parte de un proceso global de transformación del paisaje religioso mexicano. Con ese objetivo, el documento se divide en tres partes. Se comienza con un acercamiento microscópico a biografías típicas de creyentes en cuyas palabras se puede observar el contenido, los rostros y las razones de la devoción. Luego se describe analíticamente una celebración llevada a cabo en la ciudad de Nueva York por un migrante mexicano que muestra la transnacionalización y relocalización de esta experiencia. Finalmente se exponen las conclusiones y características fundamentales este culto.

LOS ROSTROS DE LA SANTA MUERTE

Con la intención de explicar el funcionamiento del culto a partir de los creyentes –en el marco de una sociología del individuo[25] –y leyendo "los signos de la calle"– como sugería Berman[26] –este apartado se ocupará de mostrar cómo la gente da sentido a su vida religiosa a través de dos historias particulares.

[22] Argyriadis, 2014; Perrée, 2014; Higuera, 2015; Kristensen, 2015.
[23] Fragoso, 2007; García 2010; De la Fuente, 2013; Kristensen, 2011; Yllescas, 2012 y 2016b.
[24] Chesnut, 2016, p. 10.
[25] Martuccelli, 2007; Martuccelli y De Singly, 2012.
[26] Berman, 2016, p.14.

Carla es católica, cuando le preguntamos si alguna vez pensó en cambiarse de religión respondió con contundencia, bordeando la agresividad: "no, nunca, nunca. Crecí en esta religión y en esta me pienso morir. Lo mismo para mis hijos, que sigan con la tradición. Yo creo que todas las religiones habidas y por haber nos llevan a un sólo ser que es Dios. Que unos tengamos creencia en la Virgen es una cosa, pero todo conduce a un mismo fin que es Dios".[27] A sus 32 años, responsable de atender a su familia (esposo, dos hijos y dos sobrinos huérfanos que están bajo su tutela), tiene una pequeña fonda en una colonia popular en el sur de la Ciudad de México. En la puerta de su local hay un pequeño altar en la parte superior derecha, "cuando abrí el negocio, quise colgar esta imagen de la Virgen, es lo primero que puse. Yo sé que "ni una hoja de árbol se mueve si no es por la voluntad del creador", por eso le encargué a la Virgen mi negocio, que vaya bien, y lo conseguí". El altar está nutrido por agua, pan, vino –"eso lo saqué de la película Marcelino pan y vino–", manzanas amarillas "con miel y canela en buenas para el negocio, para la abundancia".

Carla va a la parroquia "cuando me nace, no soy de siempre ir, sólo cuando siento la necesidad, esporádicamente, no tan seguido". Alguna vez participó en un retiro, no tiene una relación estrecha con los sacerdotes de su colonia. Por sus manos pasan publicaciones oficiales de la Iglesia, particularmente quedó impactada con un texto en el que se afirmaba que el mundo científico no pudo descubrir el material con el cual está pintado el lienzo de la Virgen de Guadalupe "es el milagro más grande que se ha visto aquí en México". Su madre le inculcó la fe, reza regularmente y conoce de memoria el Padre Nuestro, el Justo Juez, el Ave María. Ha recibido a las imágenes de vírgenes peregrinas que circulan por la colonia, organizando el rosario, la comida, la música y todo lo que sucede en aquellas ocasiones; asimismo, ha ido a la Basílica a pie para cumplir con una manda. Además, buscó la intervención eclesial para el bienestar de su negocio: "en diciembre traje un padre para que bendijera el lugar; la Virgen ya es bendita, pero él lo tenía que bendecir. Yo primero compré un póster de la Virgen de Guadalupe, lo mandé a enmarcar y lo colgué en el árbol, pero no duró mucho tiempo, pasó un camión y rompió el nicho. Un amigo me dijo: "si lo vuelves a poner ahí, se va a aplastar". Además, la gente venía a tirar basura. Por eso luego la pinté, le puse su jardinera y está mucho mejor".

Hasta aquí, tenemos el retrato de una devota tradicional de religiosidad popular, pero llega la pregunta: ¿Alguna vez ha asistido a otros cultos? Y quien acaba de autodefinirse como católica que no mudaría de religión afirma:

[27] Para el caso de Carla, se retoman algunos extractos literales de la entrevista publicada en el libro *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la ciudad de México*.

> He ido al culto que hacen a la Santa Muerte. Tengo un altar aquí en mi casa, me gusta, soy creyente. Yo siento que, si vivimos y morimos, entonces ella existe, y es mandada por Dios. Como le decía, nada se mueve si no es por Dios, por eso una creencia que tengo en mi vida es la de la Santa Muerte. Tengo un altar con flores y veladora, y en muchas ocasiones me ha ayudado. Jamás la utilizo para hacer nada malo, porque no hay que hacer lo que no nos gustaría que nos hagan. La uso para que me cuide, me ilumine, le pido mucho cuando las cosas son difíciles, y siento que nunca me ha dejado sola.

¿Cómo fue su primer contacto con la Santa Muerte?

> Mi prima le rezaba. Yo a los 13 años tuve conocimiento y empecé a creer, hubo un tiempo que le rezaba mucho y otro que me despegué. Luego cuando fui más grande volví a retomar la creencia en ella, y ahora trato de tenerle siempre una veladora y flores.

¿Dónde la visita?

> En Tepito, en la colonia Morelos, ahí va muchísima gente, mariachis y flores, es increíble. Todos llevan sus Santas Muertes enormes. Ahí le hacen rosarios el día dos de cada mes. Últimamente no he ido, pero antes iba como unas cinco o seis veces al año. El año pasado fuimos caminando a pagar una manda.

¿Y cómo se relaciona con las otras imágenes que tiene?

> En mi altar tengo a la divina Providencia y los Niños Dios. Primero está Dios, luego la Virgen de Guadalupe. Dios es lo principal y la Virgen de Guadalupe porque es la madre de todas las creencias. Debe haber respeto para ambos por igual. También están el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, que también tienen una veladora.

La experiencia de Carla muestra el fácil tránsito de las devociones del catolicismo popular hacia la Santa Muerte sin tensiones ni contradicciones. La matriz de creencias católicas es enriquecida con una nueva devoción que la complementa. En el esquema teológico básico, Dios está por encima de todos, luego la Virgen de Guadalupe, seguido por otras imágenes, entre ellas la Santa Muerte. Aquí, la Santa es una renovación y expansión del horizonte de sus creencias.

No sucede lo mismo con Carlos, un albañil coyoacanense de 42 años más ortodoxo en su credo que empieza una entrevista afirmando que su devoción "no tiene palabras para explicarse, pero un día me gustaría invitarte para que veas", sugiriendo que es la experiencia, y no el argumento, el camino para conocer su fe.[28] Su práctica es cotidiana, al salir de su casa reza un Padre Nuestro y un Ave María frente a su altar de la Santa Muerte, se persigna con un amuleto que llevará consigo –"me voy con ella", es un llavero o una foto de bolsillo– y se encomienda pidiendo protección: "Madre Santa, tú sabes si regreso o no". Cuando

[28] Entrevista realizada en enero del 2017. El nombre fue modificado.

vuelve al final del día, entrando al hogar se dirige nuevamente hacia el altar diciendo "gracias madrecita Santa, gracias por darme la bendición de regresar a casa". La formación religiosa original de Carlos es católica. Fue bautizado e hizo la primera comunión cuando era niño, iba a misa los domingos –aunque él lo hacía sólo por recibir un premio paternal–, sus padres –también de origen popular– tenían una orientación tradicional en su religiosidad, por lo que educaron a sus cuatro hijos en la Iglesia católica –vive con uno de sus hermanos, que también es fiel de la Santa Muerte–. Ya adulto, luego del fallecimiento de su madre –hace 14 años–, entró en conflicto con su padre que no aprobaba su creencia, lo que no le impidió que siguiera su camino. Conoció la Santa Muerte cuando entró al reclusorio, donde permaneció cinco años (de 1997 al 2002), aunque desde antes "ya tenía otra creencia, pero no la había descubierto". La presencia intensa de la Santa en las celdas, en los cuerpos, en las conversaciones y en los rezos, fue involucrándolo; luego de seis meses de encierro, cuando fue trasladado a otro dormitorio, vio una imagen de la Santa que lo recibía con los brazos abiertos, todo acompañado de celebraciones el primer día de cada mes en las cuales se compartía comida –"te invitan un atole, te invitan un pan, te invitan un tamal"– lo que lo preparó aún más para pedirle milagros. De ahí en adelante, aunque con altibajos, Carlos no se ha apartado de su devoción.

En un cuarto de su domicilio ubicado en una colonia popular del sur de la Ciudad de México, ha construido un importante altar con seis imágenes: dos de más de metro y medio, y cuatro más pequeñas. Además, tiene siete en miniatura que representan los poderes capitales, cada una de un color diferente. Las imágenes están acompañadas por un búho, un caballito, una herradura, un muñeco de un jorobado, una hoja de un trébol de cuatro hojas; al fondo, en un lugar más discreto, hay un afiche del Sagrado Corazón de Jesús, la única imagen de origen católico.

El altar es cuidadosamente atendido –"como se merece"–. Cada figura porta un vestido distinto que va cambiando cada tres meses –"hay mil maneras de disfrazarlas, como tú quieras"–. Las prendas se las manda a confeccionar especialmente para alguna ocasión o provienen de un intercambio entre la comunidad de creyentes que los van compartiendo, además se las puede personalizar de acuerdo con las circunstancias particulares y necesidades específicas del creyente. De manera regular se le da ofrendas: manzana, cigarro, chocolate, cerveza, droga, alcohol, dulces, además de mantener una veladora siempre encendida porque a "ella no le gusta la oscuridad, no puede estar a oscuras". La edificación del altar es parte de la consolidación en la creencia; al menos debe tener tres imágenes conseguidas de varias maneras: una regalada, una comprada, una robada. Él cumplió al pie de la letra el requisito, y todo lo demás lo fue comprando. El altar

es atendido durante el año entero; en Semana Santa se apagan las velas y se le cubre con un manto morado –"por respeto, ella no debe ver"–, y en noviembre, el Día de Muertos se lo adorna de manera especial incorporando fotos de familiares difuntos, la comida y bebida que les gustaba.

Las imágenes, su atención, vida y circulación, son un puente con otros altares, privados o públicos, de hecho, ellas están en la base del funcionamiento de cuatro formas de la comunidad de los creyentes. Las imágenes salen de la casa a misas una vez al mes sea en Tepito donde doña Queta, o, en menor medida por razones económicas, al Santuario en Tultitlán en el Estado de México. Con doña Queta Carlos se siente muy bien acogido –"nos reciben con los brazos abiertos"–, comparte con otras personas que no conoce, pero tiene mucho en común. El segundo nivel de intercambio es un santuario en el barrio al que asiste cuando no puede desplazarse hasta el centro de la ciudad; también hay un acto en la calle y con varias imágenes, pero es de menor magnitud. El tercer tipo de interacción sucede al prestarse vestidos con otros fieles cercanos para renovar los atuendos de las imágenes, colaborar económicamente para comprar veladoras o compartir ofrendas (fruta, alcohol, tabaco). Por último, comparten imágenes, rezos e información de eventos vía internet, en especial usando cuentas de Facebook.

El contenido de la devoción de Carlos está compuesto por tres dimensiones. Habiendo sido su vida accidentada y luego de atravesar por experiencias violentas –muestra las heridas en su rostro como testimonio de sus "batallas de la calle"–, le pide a la imagen protección en cualquier circunstancia: "Cuando he ido a robar, me encomiendo a ella y le digo 'madre Santa, tú sabes que yo nunca te he fallado, pero la neta hoy le voy a pegar y quiero que me des protección, échame una mano, no me desampares'. La neta sí, una vez salí en la madrugada, me di un rol y la neta sí, volví con la pachacha en la mano, con la cara en alto, le di las gracias: 'madre Santa, aquí está lo tuyo'".

Por otro lado, la imagen concentra la figura maternal –herencia de la devoción guadalupana–, Carlos argumenta explícitamente: "mi mamá murió hace 14 años, cuando yo conocí a la Santa me enamoré de ella, y dije que la voy a adoptar como mi mamá, yo siempre le he dicho: 'madre Santa, madre querida, hágase tu voluntad y no la mía'. Siento chido, me siento protegido por ella". Finalmente, el culto opera en una dualidad bondad/maldad que puede ser negociada por el creyente a través de compromisos puntuales. Cuenta Carlos que, durante un tiempo, luego de salir de la cárcel, dejó de atender a la Santa, volvió al alcohol y la droga, y ella lo castigó:

> La Santa Muerte tiene sus contras, si tú la defraudas te pega donde más te gusta, donde más te duele, hay que tenerle respeto, hay que tener

> cuidado cuando le pides algo, porque te quita. Yo desobedecí por un año, la descuidé, y en ese momento murió mi papá. Yo me sentí culpable, porque le fallé, porque no le cumplí lo que le prometí, desde ahí le prometí que no iba a volver a pasar, y hasta la fecha tengo miedo de fallarle. La Santa tiene sus pros y sus contras. Hay que venerarla como debe ser, su culto como debe ser, hay que ponerle sus dulces, su misa cada mes, cubrirla en Semana Santa con una manta morada por el luto por Cristo, ponerle su cerveza, su chocolate. Son detallitos que hay que hacer.

Pero a la vez, si la tratas bien, responde. Ante la pregunta qué es lo mejor que ha hecho por ti, Carlos afirma:

> Regresarme a la familia que tengo. Mis hijos, mi esposa, mi suegra es una chulada de señora que la neta se merece todo, la quiero mucho, me ha ayudado, yo siempre le digo mamá porque me ha brindado toda clase de ayuda, psicológica, emocional, espiritual, amor del que ya no hay el día de hoy. Le doy gracias a ella porque me ha brindado lo poquito que tengo, dónde vivir y tengo trabajo. Siempre digo 'madre Santa, quiero a mi familia, gracias por darme la familia que tengo, te lo agradezco y no me voy a olvidar nunca de ti, estoy para servirte'.

El núcleo más íntimo de alimentación de la devoción de Carlos es su familia. Luego de varios años, ha convencido a su hijo y esposa –que no viven con él–, así como a su cuñado y su suegra de ser fieles a la Santa Muerte. Ellos, aunque son católicos bautizados y van a eucaristías, también tienen sus propias imágenes, y todos juntos atienden el altar de su casa, los rezos y las misas en otros lugares de la ciudad (con la complejidad del traslado que implica). Su hija de 16 años es la única que no "se fue envolviendo" en este culto: "va a misa con su abuelita, tiene el privilegio de estar con Chuchito todavía".

LA SANTA LLEGA A NUEVA YORK

La relación entre migraciones y experiencia religiosa ha sido ampliamente estudiada, particularmente por la importancia de migrantes que al cruzar la frontera –norteamericana– cargan con cultura, formas de vida y de creer construidas a lo largo de su trayectoria de fe en México. El universo de posibilidades es tan variado como el que sucede en el país, abarca desde la devoción a la Virgen de Guadalupe, hasta las danzas concheras, la Nueva Era, la santería y todo lo que cabe en medio. Bien dice Odgers respecto de los estudiosos de las migraciones: "nos hemos dejado fascinar por la creatividad, por la capacidad de invención, por el potencial de subjetivación de los creyentes en movimiento".[29]

La inserción del migrante en una nueva cultura implica lograr nuevos acuerdos intersubjetivos, nuevas transacciones de sentido –en este caso religioso–, y encontrar salidas que permitan la sobrevivencia. Se

[29] Odgers, 2009, p. 24-25.

trata de un proceso que tiene tres momentos: "la deslocalización (o desterritorialización) de las culturas", la "translocalización o transterritorialización de lo local" y la "relocalización (o reterritorialización) de lo global".[30]

Se podría observar empíricamente este proceso en distintos casos, pero parece pertinente detenerse –por los distintos niveles de su transgresión– en la experiencia de Arely Vázquez González, mujer migrante transexual guerrerense de 36 años que se instaló Nueva York hace más de dos décadas, actualmente trabaja en defensa de los derechos humanos de transexuales.[31] A partir de 1999 estableció una relación de unión libre con Jorge, que hasta la fecha se mantiene y con quien lleva adelante las celebraciones a la Santa Muerte. Su fe nació a partir de una enfermedad de su pareja; en ese momento, una amiga le regaló la imagen de la Santa, ella la recibió con cierto reparo y la puso encima de su refrigerador. Al principio sintió tensión por su presencia y le dijo que la recibía de corazón, pero que no la asustara: "aquí vas a estar, si a ti no te gusta estar conmigo, házmelo saber, solamente no me espantes, ¿ok?". Cuenta que pasó muchas pruebas –le jalaban el cabello, le soplaban en las orejas, sentía que alguien la agarraba, le apagaban la luz, etcétera–, hasta que le dijo: "mira, ¿qué está pasando?, yo te tengo aquí en mi casa, te recibí con mucho gusto, pero si tú no quieres estar aquí te voy a devolver a la persona que te trajo". Luego tuvo un sueño en el cual vio a la imagen en medio de muchos santos, lo que entendió como un mensaje que lo cumplió con gusto, y le pidió resolver sus problemas: "ayúdame a salir adelante, sácame de esta situación de la cual yo me encuentro, te prometo que yo te voy a dar a conocer. Te prometo que, si tú me sacas de acá, te voy a hacer una fiesta; no sé de qué forma, pero yo lo voy a hacer".[32]

Luego de este episodio, "todo cambió", confiesa Arely, y ha impulsado la devoción convirtiendo su domicilio en un altar con decenas de imágenes, tanto de la Santa Muerte como de figuras católicas o de otros orígenes religiosos; en él se realizan múltiples actividades, desde rosarios mensuales hasta atención a creyentes con necesidades puntuales o simplemente espacio para la oración. Arely le reza con insistencia y regularidad: "Santa Muerte de mi corazón no me desabrigues de tu protección", y continúa: "Sin la Santa Muerte yo creo que mi vida sería un desastre, entonces yo creo que ella me ha ayudado a salir adelante en todos los sentidos".[33]

Desde el 2006 Arely organiza una celebración anual "en honor a la Santísima Muerte". El primer año fue un evento más bien privado, pero

[30] Argyriadis y De la Torre, 2008, p. 16-20.
[31] Los datos de campo en este apartado (salvo que se indique lo contrario) fueron tomados del video etnográfico *Celebración 2015 a la Santa Muerte, Nueva York* de Antonio Higuera Bonfil.
[32] Higuera, 2016, p. 245-246.

desde el 2008 es público y más vistoso. Los afiches de cada encuentro varían, llama la atención el del sexto aniversario: a la izquierda, la imagen de la Santa con un vestido rojo con encajes plateados y una mantilla sobre la cabeza sosteniendo la guadaña y el mundo; a la derecha, Arely de perfil, resaltando el busto escotado, con vestido azul y hombros los descubiertos, la mano en la cintura, el cabello rubio suelto, aretes, ojos pintados y boca roja, mirada sensual.

El evento al que se hará referencia sucedió en el año 2015. Los preparativos para el encuentro comenzaron meses antes. Arely recibe el vestido que usará la Santa confeccionado exclusivamente para la ocasión, la viste con cuidado compartiendo la ceremonia con varias colaboradoras. Manda a hacer un anuncio que informa: "Celebración de la santísima muerte. Sábado 8 agosto 2015. Octavo aniversario. Arely González". Invierte dos mil dólares en arreglos florales, renta un local, invita a 350 personas a quienes les da de cenar, contrata amplificación y un conjunto musical y hasta personal de seguridad, requisito obligatorio para este tipo de actividades en Nueva York.

Las actividades en el salón empiezan a las 7 de la mañana con mariachis acompañados de una quincena de personas –en su mayoría mujeres– reunidas en un sólo coro al son de Las Mañanitas. Con cuidado se adecúa el salón para la fiesta: se instalan las mesas, se las forra, se ponen manteles blancos con listones morados, moños y floreros. Entra la imagen de la Santa y se la ubica en el lugar más vistoso, en un altar al frente de la pista de baile con una gradería plateada. Está arreglada con un vestido blanco, el cabello largo y suelto le cae por el hombro derecho, tiene corona plateada y aretes largos y los brazos abiertos.

Los invitados van llegando al final de la tarde y son recibidos cálidamente por los anfitriones. Algunos traen sus propias imágenes que las ponen a los pies de la agasajada. El evento empieza cuando la encargada de conducir la ceremonia lo indica. Se trata de Enriqueta Vargas, que vino de México exclusivamente para tal ocasión. Como se adelantó en páginas anteriores, Enriqueta es la madre del *Comandante Pantera* y responsable del templo de Tultitlán. Se considera "Madrina de la Santa Muerte" y líder de Santa Muerte Internacional, animando una red de templos y santuarios tanto en México como en América Latina y Europa. El culto impulsado por Enriqueta en México tiene características distintas a otros. Ella insiste en presentar a su santuario como un lugar donde todas las personas, sin importar su origen o pasado, son recibidas sin miramientos. Promueve la hermandad, la solidaridad y la armonía, afirma que la Santa Muerte hace milagros y que ofrece protección: "yo soy Enriqueta Vargas Ortiz, madre del 'Pantera' fundador del templo a la Santa Muerte más grande del mundo –afirma en una discusión en internet–, no estoy por lucro, no soy bruja, no hago trabajos negros. Muchos de ustedes me han

preguntado que, si hago esto, que, si hago lo otro, etcétera. Les ayudo si así lo requieren orando y pidiendo a mi Santa Muerte para que los ayude, les aconsejo cómo pedirle o qué pueden hacer para hacerse una limpia o armonizarse".[34]

Con ese espíritu, Enriqueta empieza su prédica en Nueva York con una máxima: "Santa Muerte es hermandad, es armonía, es amor". Pide que todos se pongan de pie y dice en voz alta: "Fuera gorras, fuera lentes, aquí no tenemos nada que ocultar ante nuestra Santa Muerte. ¿Aquí no hay militares, aquí no hay policías, no hay delincuentes, aquí sólo hay... qué hay?" Pregunta al público, que desconcertado murmulla varias opciones, resaltando tímidamente la palabra "amor". Retoma y repite: "Hermanos, díganme por favor: aquí no hay militares, aquí no hay policías, aquí no hay delincuentes, aquí sólo hay hermanos".

Los rezos empiezan "en el nombre de Dios padre, de mi Santísima Muerte y del Espíritu". Continúa con distintas peticiones:

> Oh, mi madre bondadosa, poseedora de mi alma, en tu mano está mi triunfo y tu mando protección, en tu guadaña el destino y en tu ser todo mi amor. Santa Muerte, niña blanca, la pureza es tu don. Santa Muerte, niña negra, tu calor es protección. Santa Muerte, niña roja, tu amor es bendición. Santa Muerte, niña de oro, prosperidad emotiva, prosperidad es lo de hoy. A caudales lo recibo y a caudales te lo doy.

En distintos momentos Arely está al lado de Enriqueta y rezan juntas. El público se pone de pie, se sienta. Cierra los ojos, levanta las manos, repite los rezos, todo bajo la batuta de Enriqueta que conduce cada movimiento. La gente participa activamente, hay adultos, niños y personas mayores. La emoción atraviesa el salón, pero sin exaltaciones, nadie grita, nadie llora, nadie entra en trance. Hasta que Enriqueta concluye: "Santa Muerte madre amorosa, tú que eres todo amor y sentimiento y que le brindas consuelo a tus hijos que sienten dolor, te pedimos de todo corazón que nos escuches, nos protejas, hoy, mañana y siempre. Amén, amén, amén".

Pasada la ceremonia, comienza la fiesta. Llegan danzantes aztecas con trajes típicos, hay bailes norteños, charros, jarochos, veracruzanos y chinelos. Luego sale Arely, vestida con un traje morado pegado al cuerpo, los hombros descubiertos completamente y un gran moño en el derecho. El vestido cae pegado a las caderas y se abre de las rodillas hacia abajo, trae aretes vistosos plateados en forma de estrella. Le canta a la Santa Muerte mientras es filmada por un equipo profesional. Al terminar se tira al suelo emocionada, Enriqueta la reincorpora mientras Arely dice "muchas gracias a todos, esto fue sólo una actuación para la grabación que se está llevando a cabo". Continúa

[34] Most Holy Death (2015, 17 de febrero). Soy Enriqueta Vargas Ortiz, Madre del Pantera, Fundador del Templo de la Santa Muerte Más Grande del Mundo.

la música, hay solistas, un disc-jockey –que recuerda "Diversión, ambiente, esta noche venimos a divertirnos" o "qué bueno que la están pasando chévere, recuerden que estamos en el aniversario de la Santísima Muerte, ¡un aplauso!"– y luego una banda norteña de más de 10 miembros (con trompetas, trombones, guitarras eléctricas, acordeón, batería), vestidos con saco plateado con bordes de terciopelo rojo. En la pista de baile las parejas se mueven a son de los distintos ritmos. Hay cumbia, salsa, baladas, música romántica. Suena Maná, Mago de Oz y todo lo adecuado para una fiesta.

A las tres de la mañana, el encuentro llega a su fin. Las pocas personas que quedaron se quitan los zapatos de tacón, y pasan a recoger mesas, sillas, manteles, adornos, floreros, parlantes y basura. El salón vuelve a su estado inicial, la celebración en homenaje a la Santa Muerte en Nueva York ha terminado.

PARA CONCLUIR: UN CULTO EN TRANSFORMACIÓN

El culto a la Santa Muerte se inscribe en un proceso global de transformación del campo religioso en México caracterizado por la pluralidad de las identidades de los creyentes, expresada en el sostenido decrecimiento del número de personas que dicen ser católicas en los censos nacionales[35]; como en la caída en el número de bautizos[36]; la emergencia de múltiples empresas de salvación de diferentes orígenes y orientaciones en toda la república[37]; la crisis del "monopolio del sentido" por parte de las instituciones religiosas tradicionales[38]; la responsabilidad del creyente en la construcción de sus propios dispositivos de fe, acudiendo para ello principalmente a su experiencia –y no a los dogmas– y alimentándose de todo lo que el mercado cultural le ofrece; la posibilidad de combinaciones ecléctricas en los credos sin tener que rendir cuentas a instituciones, sino más bien probando la eficacia de lo sagrado en la vida diaria.[39]

Es en este clima propicio para la expansión de otras formas de creer, que emerge la Santa Muerte, en primera instancia –como se vio con la referencia de Oscar Lewis– pegada a la plataforma simbólica y operativa de la religiosidad popular, pero distanciando y diversificándose notoriamente en el transcurso de los últimos años.

En esta devoción no existe un santuario central[40], ni una estructura jerárquica clara y su proceso de institucionalización no se ha

[35] INEGI, 2005; De la Torre y Gutiérrez, 2007.
[36] Masferrer, 2011.
[37] Zalpa, 2003; Rivera, 2005; Gutiérrez, 2005; Gutiérrez, De la Torre y Castro, 2011.
[38] Hervieu-Léger, 1993; Michel, 1993.
[39] De la Torre, 2012; Suárez, 2015.
[40] Afirma un devoto: "no existe un santuario único de la Santa Muerte. Eres devoto desde el momento en que tú llevas a la Santísima en tu pecho, o sea desde el momento en que crees en ella. Si puedes ponerle un altar ¡adelante hombre! Y si no puedes, pues la llevas en el pecho" (Testimonio de un policía de 35 años, recogido en Kristensen y Adeath, 2007, p. 85)

consolidado, más bien en su seno se presentan "intensas luchas de poder (…) los grupos de rezo son liderados por personajes carismáticos que constantemente pelean para imponer su autoridad y tratar de impedir que sus seguidores acudan a sus rivales".[41] Tampoco se posee una sola imagen legítima –como sucedió durante un tiempo con la Virgen de Guadalupe–[42], un protocolo de funcionamiento o un libro con dogmas común a todos los devotos. El contenido de los rezos se distribuye de distintas maneras, desde fotocopias o libros impresos hasta por Internet, lo que permite –y exige– la adaptación y creación por parte de los creyentes. Por ello, los acentos pueden ser muy variados. En Nueva York, Arely apela a la necesidad de progreso y bienestar; Carlos en la Ciudad de México habla de protección y justicia; Enriqueta en Tultitlán se refiere a la armonía y la comunión. En los tres casos los rosarios pueden ser similares –de hecho, son una adaptación de las oraciones católicas–, pero cada uno opta por interpretaciones que pueden ser distintas y hasta contrarias.

Las posibilidades de combinación son variadas. Por ejemplo, el documental *Santísima Muerte: niña blanca, niña bonita*, de Pavel Valenzuela, muestra que en Ciudad Juárez Yolanda Salazar administra y promueve un templo donde, además de pedir por la paz en la urbe debido a los altos índices de violencia, pretende "manejar todas las energías, todas las magias, saber historia, saber exorcizar". El imaginario que moviliza Yolanda se refiere preponderantemente a la hechicería, la magia y la brujería. Por su parte, Noemí de la Ciudad de México, es una sacerdotisa que se considera "santera" y "muertera"; su doble adscripción la construyó por herencia familiar como por la educación directa de un santero, realiza todo tipo de rezos y curaciones propios de la Santa, como trabajos, registros y rituales de santería.[43] En el caso de Carla, se observa que su universo religioso transita en el interior de la religiosidad popular, moviéndose con comodidad de la Virgen de Guadalupe hacia la Santa Muerte.

El culto construye nuevas comunidades de creyentes con dinamismos diferenciados. Están los encuentros nacionales, los barriales, los familiares y las comunidades virtuales en Internet que tienen su propia lógica.[44] Se crean lazos, intercambios y complicidades. Cada uno tiene sus ritmos y sus formas, coincidiendo en algunos momentos y distanciándose en otros. Los liderazgos y el funcionamiento operativo de los cultos son una nueva forma de lo que se teorizó como *agentes para-eclesiales* en el marco de la religiosidad popular.[45] Se trata de responsables de llevar adelante el culto con autonomía en contenidos,

[41] Argyriadis, 2016, p. 46.
[42] Cuenta Kristensen haberse encontrado con un catálogo en el 2008, el cual contenía 30 modelos diferentes de Santa Muerte (2014, p. 6).
[43] Suárez, 2015, p. 235-240; De la Fuente, 2013 y 2016.
[44] Perdigón, 2008, p. 96-97; Pérez y Gervasi, 2015; Chesnut, 2013, p. 172-173.
[45] Suárez, 2008.

circuitos y tiempos y con una relación estrecha con los fieles que son los que les dan la legitimidad que requieren.

El contenido de las peticiones y milagros, en parte se expresan en los siete colores de las veladoras para la Santa[46] y giran alrededor de cinco ejes: protección y daño, amor y pasión, prosperidad y abundancia, curación y salud, justicia.[47] En buena medida, se trata de demandas no satisfechas de las promesas de modernidad, o, dicho de otro modo, muestras de la "modernidad pendiente"[48] que no cumplió con la agenda trazada desde hace medio siglo en México como en América Latina. Por tanto, tampoco son ajenas a las expectativas expresadas en otras devociones similares.

El culto a la Santa Muerte mantiene las formas de la religiosidad popular en tres aspectos, aunque en constante tensión y re-creación[49]: los altares personales o caseros como territorio que depende de los devotos y donde pueden darle el uso que vean conveniente[50]; las capillas públicas, que son espacios de reunión, de rosarios, de atención y de resemantización del espacio[51]; las imágenes, a las cuales se las puede personalizar y personificar de acuerdo con las necesidades e imaginación del creyente, incluso humanizándolas como lo señala Kristensen[52], y que permiten intercambios y visitas creando comunidades simbólicas; y la fiesta como momento de encuentro, culto y devoción.[53]

También hay que subrayar que la Santa Muerte se expandió como imagen en un momento en que los íconos religiosos, particularmente la Virgen de Guadalupe, adquirieron nuevos aspectos respondiendo a otras exigencias.[54] Así, surgieron las imágenes de la *Virgencita Plis*, que mostraban a Guadalupe como muñeca tierna y que bien podía ir tanto en una caja de cosméticos de firma internacional, como ser una pegatina para colar en la ventana de un coche. La imagen de la Santa Muerte tiene muchas aplicaciones, desde afiches, hasta tatuajes en cualquier parte del cuerpo siendo "un ejemplo iconográfico de los fenómenos de hibridación".[55] Tatuarse la imagen suele ser "un

[46] Señala Perdigón: "El lugar donde se ubica a la Santa Muerte es un espacio para estar, un altar donde queda delimitada la frontera entre lo sagrado y lo profano, punto estratégico desde donde cuida al clan familiar, al comercio o a los transeúntes. En general se le coloca sola y, en ocasiones junto a Jesucristo o a la Virgen. Aunque también puede verse entre elementos de otras religiones: Buda, un sapo, el dios Shiva u otras imágenes católicas, como en el caso de los santeros, que acompañan a la Santa Muerte con Changó" (2008, p. 80-81).
[47] Chesnut, 2013.
[48] Calderón y Dos Santos, 1995.
[49] "Vale la pena señalar que la mayoría de los creyentes al culto de la Santa Muerte son católicos que al igual que piden favores y ofrecen rezos a la Santísima lo hacen por Cristo, por el Dios católico y por la Virgen de Guadalupe. Los creyentes consideran que la Santísima no es ajena a la religión de Cristo, aunque se ha sabido que este culto no es reconocido por la misma Iglesia" (Gutiérrez, 2008, p. 28). En esa misma dirección, Perrée (2014) analiza las lógicas de intercambio entre San Judas y la Santa Muerte.
[50] Perdigón, 2008, p. 82.
[51] Portal 2009; Suárez, 2017.
[52] Kristensen, 2014, p. 3.
[53] De la Torre, 2016; Suárez, 2016.
[54] Zires, 2014.
[55] Perrée, 2016, p. 227.

procedimiento votivo y un acto congratulatorio"[56], lo que le da un cariz diferente a esa práctica y la empata con el uso de algunas imágenes católicas, además de resemantizar el cuerpo convirtiéndolo en un altar.[57]

En términos políticos, esta devoción aparece en un momento de disputa respecto del uso religioso de lo púbico y de "transfiguraciones religiosas en el mundo secular (...) Se trata de la lucha por la apropiación de la producción legítima de lo simbólico, donde se obtiene el derecho de designar lo que es sagrado y no lo es, lo que es una creencia y religión y lo que no lo es, lo que puede expresarse en el espacio público y lo que no".[58] Las intervenciones de la Iglesia católica en el tema han develado una serie de contradicciones sobre cómo las autoridades tratan a los distintos cultos y de la parcialidad del Estado.[59]

Para concluir, la Santa Muerte está lejos de ser "un extraño culto" exclusivo de sectores marginales o en situaciones de riesgo e incertidumbre, como fue catalogado en algunos medios. Se trata, al final del día, una respuesta a las necesidades de fe del México actual: "Los ritos más bárbaros o los más extravagantes, los mitos más extraños traducen alguna necesidad humana, algún aspecto de la vida individual o social (…) No existen pues, en el fondo, religiones falsas. Todas son verdaderas a su modo: todas responden, aunque de maneras diferentes, a condiciones dadas de la existencia humana".[60]

BIBLIOGRAFÍA

Adeath, C. y Kristensen, R. (2005). La Muerte de tu lado. Espacio Cultural Casa Vecina.

Argyriadis, K. (2016). Panorámica de la devoción a la Santa Muerte en México: pistas de reflexión para el estudio de una figura polifacética. En: La Santa Muerte, espacios, cultos y devociones (pp. 33-64). El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de San Luis.

Argyriadis, K. (2014). Católicos, apostólicos y no satánicos: representaciones contemporáneas en México y construcciones locales (Veracruz) del culto a la Santa Muerte. Cultura y religión, 8(1),191-218.

[56] Perrée, 2014, p. 35.
[57] Yllescas, 2016b.
[58] Gutiérrez, 2008, p. 39.
[59] Blancarte, 2008, p. 62-67.
[60] Durkheim, 1968, p. 3.

Argyriadis, K. y De la Torre, R. (2008). Introducción. En: Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales. El Colegio de Jalisco, Institut de Recherche pour le Développement, CEMCA, CIESAS, ITESO.

Berman, M. (2016). Aventuras marxistas. Siglo XXI.

Blancarte, R. (2008). Sexo, religión y democracia. Planeta.

Calderón, F. y Dos Santos, F. (1995). Sociedades sin atajos. Cultura, política y reestructuración económica en América Latina. Paidós.

Chesnut, A. (2013). Santa Muerte. La segadora segura. Ariel.

De la Fuente, S. (2016). Entre niñas blancas en la colonia Ajusco, mirada etnográfica del culto a la Santa Muerte en el sur de la Ciudad de México. En: La Santa Muerte, espacios, cultos y devociones (pp.167-192). El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de San Luis.

De la Fuente, S. (2013). La construcción social del culto a la Santa Muerte. Estudio etnográfico en la colonia Ajusco. Tesis de Maestría en Estudios Políticos y Sociales. Universidad Nacional Autónoma de México.

De la Torre, R. (2016). Los mexicanos amantes de la fiesta religiosa. En: Fiesta mexicana Tomo I (pp. 243-275). Secretaría de Cultura, Fondo de Cultura Económica.

De la Torre, R. (2012). Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

De la Torre, R. y Gutiérrez, C. (coordinadoras) (2007). Atlas de la diversidad religiosa en México (1950 – 2000). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Michoacán, Universidad de Quintana Roo.

De Singly, F. y Martuccelli, D. (2012). Las sociologías del individuo. LOM.

Durkheim, E. (1968). Les formes élémentaires de la vie religieuse. PUF.

Fragoso, P (2007). La muerte santificada: la fe desde la devoción y culto a la Santa Muerte en la Ciudad de México. Tesis de Maestría en Antropología Social. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social.

García, R. (2010). Religiosidad en el barrio de Tepito: el culto a la Santa Muerte entre lo emergente y lo alternativo. Tesis de Doctorado en Antropología Social. Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Gervasi, F. y Pérez, G. (2015). Conflicto y religiosidad en línea. Enfrentamientos en usuarios de Facebook, en torno al culto a la Santa Muerte. En: Redes sociodigitales en México. Fondo de Cultura Económica, CONACULTA.

Gil, J. (2010). La Santa Muerte. La virgen de los olvidados. Random House Mondadori.

Gutiérrez, D. (2008). La creencia en lo trágico: el culto de la Santa Muerte. Creencia o cultura populares. En: Religiao & Imagética: Caminhos da devocao popular no Brasil e no México (pp. 15-5). Armazem Digital.

Gutiérrez, D. (2005). Multirreligiosidad en la Ciudad de México. Economía, Sociedad y Territorio, 5(19), 617-658.

Hernández, A. (2016). La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones. En: La Santa Muerte, espacios, cultos y devociones (pp. 13-30). El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de San Luis.

Hervieu-Léger, D. (1993). La religion pour Mémoire. Cerf.

Higuera, A. (2016). La religión transterrada. El culto a la Santa Muerte en Nueva York. En: La Santa Muerte, espacios, cultos y devociones (pp. 231-252). El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de San Luis.

Higuera, A. (2015). Fiestas en honor a la Santa Muerte en el Caribe Mexicano. LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos 8(2), 96-109.

INEGI (2005). La diversidad religiosa en México. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

Kristensen, R. (2015). La Santa Muerte in Mexico City: The Cult and its Ambiguities. Journal of Latin American Studies, 47(3), 543-566.

Kristensen, R. (2014). How did Death become a Saint in Mexico. Ethnos. Journal of Anthropology, 81(3), 1-23.

Kristensen, R. (2011). Postponing Death. Saints and Security in Mexico City. PhD Social Sciences. University of Copenhagen.

Lewis, O. (2012). Los hijos de Sánchez: autobiografía de una familia mexicana: Una muerte en la familia Sánchez. Fondo de Cultura Económica.

Lomnitz, C. (2006). La idea de la muerte en México. Fondo de Cultura Económica.

Malvido, E. (2005). Crónicas de la buena Muerte a la Santa Muerte en México. Arqueología Mexicana, 8(76), 20-27.

Martuccelli, D. (2007). Cambio de rumbo. La sociedad a escala del individuo. LOM.

Masferrer, E. (2011). Pluralidad religiosa en México. Cifras y proyecciones. Libros de la Araucaria.

Michel, P. (1993). Pour une sociologie des itinéraires de sens : une lecture politique du rapport entre croire et institution / Towards a Sociology of Meaning Itineraries: a Political Rea ding of the Relationship between Belief and Institution. Hommage à Michel de Certeau. Archives de Sciences Sociales des Religions, 82, 223-238.

Most Holy Death (2015, 17 de febrero). Soy Enriqueta Vargas Ortiz, Madre del Pantera, Fundador del Templo de la Santa Muerte Más Grande del Mundo.

Navarrete, C. (1982). San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas. Universidad Nacional Autónoma de México.

Odgers, O. (2009). Religión y migración México-Estados Unidos: un campo de estudios en expansión. En: Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad (pp.13-29). El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de San Luis, Porrúa.

Perdigón, K. (2008). Santa Muerte, protectora de los hombres. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Perrée, C. (2014). Mexico, de San Judas à la Santa Muerte. Logiques votives et rituels transversaux en milieu urbain. L'Homme, 211, 17-39.

Portal, A. (2009). Las creencias en el asfalto. La sacralización como una forma de apropiación del espacio público en la ciudad de México. Cuadernos de Antropología Social, 30, 59-75.

Reyes, C. (2010). La Santa Muerte. Historia, realidad y mito de la Niña Blanca. Porrúa.

Rivera, C. et al. (2005). Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Secretaría de Gobierno de Chiapas, Consejo de Ciencia y Tecnología de Chiapas.

Suárez, H. (2017). La geografía de la práctica religiosa en una colonia popular en la Ciudad de México. Sociedad y Religión, 47(27), 7-11.

Suárez, H. (2016). La fiesta religiosa popular en la ciudad. En: Fiesta mexicana. Tomo II. (pp. 319-347). Secretaría de Cultura, Fondo de Cultura Económica.

Suárez, H. (2015). Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la ciudad de México. Universidad Nacional Autónoma de México.

Suárez, H. (2008). Peregrinación barrial de la Virgen de San Juan de los Lagos en Guanajuato. Agentes para-eclesiales. Archives des Sciences Sociales des Religions, 142, 87-111.

Yllescas, A. (2016a). La Santa Muerte ¿un culto en consolidación?. En: La Santa Muerte, espacios, cultos y devociones (pp. 65-84). El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de San Luis.

Yllescas, A. (2016b). La Santa Muerte: historias de vida y fe desde la cárcel. Tesis de Maestría en Antropología. Universidad Nacional Autónoma de México.

Yllescas, A. (2012). Culto y espacios de devoción a la Santa Muerte. Tesis de Licenciatura en Sociología. Universidad Nacional Autónoma de México.

Zalpa, G. (2003). Las iglesias en Aguascalientes. Panorama de la diversidad religiosa en el estado. Centro de Investigación en Economía y Matemáticas Aplicadas, Universidad Autónoma de Aguascalientes, El Colegio de Michoacán.

VIDEOS

Bonfil, A. (2017, 20 de enero). Celebración 2015 a la Santa Muerte, Nueva York. YouTube.

Valenzuela, P. (2016, 16 de febrero). Santísima Muerte: niña blanca, niña bonita. YouTube. El Colegio de la Frontera Norte.

CAPÍTULO III
Intolerancia y persecución religiosa en la época garridista en Tabasco

Ángel Alejandro Gutiérrez Portillo[1]

INTRODUCCIÓN

En su modelo de desarrollo político para Tabasco, el gobernador Tomás Garrido Canabal, pretendió implementar una educación racional en la escuela moderna. Como parte de su proyecto estatal, concibió a un nuevo tabasqueño capaz de alcanzar un estado de madurez moral, intelectual y espiritual superior al que se considera para un humano común. Este sujeto debería estar libre de las ataduras doctrinales establecidas por la Iglesia católica romana.

En esencia, la idea general de Garrido Canabal era construir una sociedad tabasqueña pensante, ilustrada, que tuviera una profunda identidad local, amalgamada al progreso del Estado. Para ello, tenía que erradicar toda "noción" y "superstición" religiosa del catolicismo, porque estas sólo "envenenan" la mente del pueblo tabasqueño. La forma de aniquilar a la Iglesia católica romana fue mediante drásticas medidas intolerantes, así como de una intensa campaña de persecución religiosa por la entidad.

Este trabajo describe, examina y analiza el contexto sociorreligioso en Tabasco, fundamentalmente la política anticlerical y el modelo de desfanatización religiosa que efectuó Tomás Garrido Canabal durante tres lustros entre la población tabasqueña. No obstante, cabe señalar que la política anticlerical y la desfanatización religiosa en la época garridista en Tabasco sólo estuvo dirigida a la Iglesia católica romana, porque las iglesias protestantes mantuvieron abiertos sus templos.

ETAPA ANTIRRELIGIOSA EN TABASCO

Tomás Garrido Canabal nació en Catazajá, Chiapas, el 20 de septiembre de 1890, en el seno de una familia terrateniente que tenía haciendas en Chiapas y en Tabasco. Estudió en Veracruz, Campeche y Yucatán. Se graduó como abogado en Campeche en 1915, regresando a Tabasco el mismo año, para incorporarse a la administración pública como juez de distrito, recomendado por su primo José Domingo Ramírez Garrido.[2]

[1] Profesor Investigador de Carrea Titular B Tiempo Completo, División Académica de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, México. Posdoctor en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana. Posdoctor en Estudios Sociales por El Colegio de la Frontera Norte. Doctor en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Perfil deseable del Programa para el Desarrollo Profesional Docente. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de la SECIHTI, Nivel I.
[2] Dulles, 1961; Bennett, 1968; Canudas, 1989a; Torres, 2001; Martínez, 2006, 2020.

> Tomás Garrido, siendo muy joven inició su actividad pública, por recomendación de su primo José Domingo Ramírez Garrido ante el gobernador Francisco J. Mújica, quien lo nombró director del departamento legal del gobierno del estado; fue durante el gobierno de Francisco J. Mújica (septiembre de 1915 a septiembre de 1916), que se iniciaron algunas reformas sociales que marcarían el comienzo de las trasformaciones en Tabasco, como fueron la supresión de las jefaturas políticas, el control al ejercicio de los cultos religiosos y al establecimiento de escuelas particulares, medidas que influirían posteriormente en el proyecto político garridista. En 1918, Garrido ocupó el cargo de juez de distrito, y al acercarse las elecciones en las que contendieron el Partido Radical Tabasqueño y el Liberal Tabasqueño, Tomás Garrido se inclinó por el primero con lo que se vinculó al grupo de la Chontalpa encabezado por Carlos Greene.[3]

Podemos decir entonces que, la época garridista en Tabasco comienza cuando Francisco José Múgica Velázquez renunció –por presiones políticas de sus adversarios– al cargo de gobernador que le encomendó Venustiano Carranza. A la salida del general Múgica Velázquez prosiguió una etapa de intensas disputas políticas entre las diferentes facciones que contendieron por el gobierno de Tabasco, en las cuales se confrontaron Luis Felipe Domínguez Suárez por el Partido Liberal Constitucionalista (los Azules de los Ríos) y Carlos Green Ramírez por el Partido Radical Tabasqueño (los Rojos de la Chontalpa), de la contienda electoral resultó vencedor Green Ramírez en 1918.[4]

El breve gobierno de Green Ramírez se caracterizó por las innumerables confrontaciones entre las facciones políticas estatales que desquiciaron por varios años el territorio estatal. Si a estas pugnas le añadimos que Green Ramírez no contó con el apoyo de los carrancistas, pues tenemos como resultado a una administración que concluyó rápidamente sus gestiones. Esta situación fue un parteaguas en el contexto político local, porque Tomás Garrido Canabal sustituyó como gobernador interino al general Green Ramírez, del 5 de agosto de 1919 al 1 enero de 1920.[5]

En diciembre de 1919, Tomás Garrido Canabal se apoyó de la legislación local, para establecer la presencia de un párroco por cada 30 mil habitantes. La medida se tradujo en términos concretos a limitar a seis el número de clérigos autorizados en Tabasco.[6]

En 1920, Tomás Garrido Canabal fue gobernador interino de Yucatán. Ahí estableció vínculos con Adalberto Tejada y con Salvador Alvarado, reforzando con ello su ideología socialista y radicalizando sus acciones anticlericales en el sureste de México.[7]

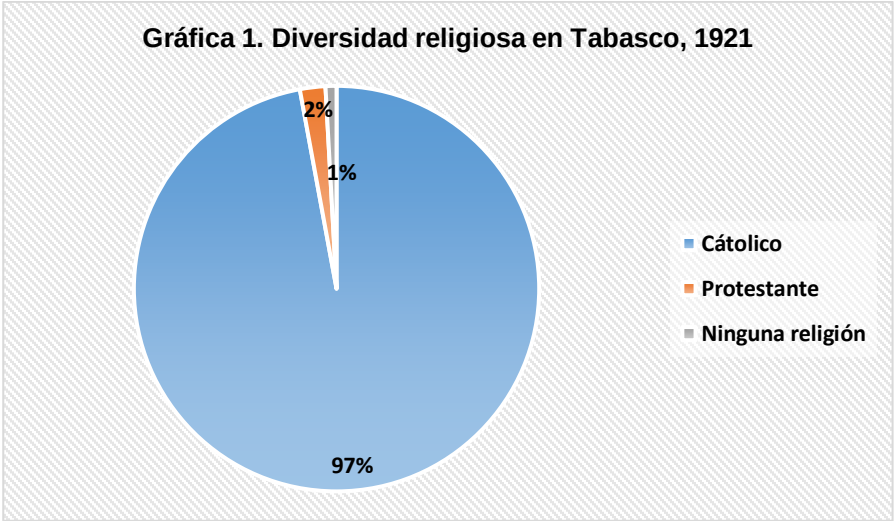
---

[3] Torres, 2001, p. 29.
[4] Ibidem.
[5] Ibidem.
[6] Ibidem.
[7] Ibidem.

El 30 de noviembre se dieron a conocer los resultados del padrón de 1921. Con base en el Departamento de la Estadística Nacional (1927), la población total de Tabasco ascendió a 210,437 personas, de las cuales 204,314 se declararon fieles católicos, 692 protestantes, 129 de otras religiones, 3,463 de religión desconocida y 1,839 sin religión.

Cabe señalar que, como no se específica de qué religión son las personas adscritas en la categoría de religión desconocida ni de otras religiones, tendríamos que añadirlas a las iglesias protestantes, porque lo más probable es que estas se adscriban en alguna denominación cristiana de la actual *Clasificación de religiones* hecha por el INEGI en 2020, donde se menciona que hay 249 religiones en México, de las cuales predominan las religiones cristianas.[8]

En el caso de considerar la adhesión de los sujetos de religión desconocida y de otras religiones a las iglesias protestantes se pasaría de 1,430 devotos en 1895 a 4,284 feligreses en 1921, lo que equivale a un incremento de casi el 200% en 26 años, de los cuales 2,464 (58%) eran hombres y 1,820 (42%) eran mujeres. De esta forma, el 97% de la población total en Tabasco se adscribió como católica, el 2% como protestante y el 1% sin religión (Ver Gráfica 1).



Fuente: Elaboración propia con datos del Departamento de la Estadística Nacional, 1927.

En noviembre de 1922, Tomás Garrido Canabal fue electo gobernador de Tabasco. Su ascenso al poder pudo concretarse gracias a la ayuda que recibió del general Álvaro Obregón Salido y del general Plutarco Elías Calles. Su labor se concentró en expulsar de

[8] En la *Clasificación de religiones* se alude que en es un documento de consulta que sirve para organizar con propósitos estadísticos la diversidad religiosa en el país. Con ello, se contribuye al conocimiento y facilita el desarrollo de políticas públicas, sobre dicho tópico (INEGI, 2020b).

la entidad a toda aquella persona que se opuso a su gobierno entre los que se encontraba el clero.[9]

El 1 de enero de 1923, a los 32 años, el licenciado Tomás Garrido Canabal, ante el Congreso Local, "rindió su protesta formal como Gobernador Constitucional del Estado Libre y Soberano de Tabasco. Obregón envió a su Secretario de Comunicaciones a tan solemne acto".[10]

Como se sabe, Tomás Garrido Canabal concentró su esfuerzo en impulsar el corporativismo social a través de asociaciones que le permitieron implantar sus principios ideológicos, dentro de los que sobresale la campaña desfanatizadora ligada a un proyecto educativo. Finalidad que se sintetizó en la máxima: *por cada iglesia una escuela y por cada clérigo un profesor*.[11]

La mirada garridista observó en la doctrina religiosa y en la Iglesia católica como institución al principal enemigo del pueblo.[12] La idea de Tomás Garrido Canabal fue la de incidir en la estructura mental de la sociedad para transformarla, orientando el esfuerzo de la gente hacia el trabajo para su desfanatización religiosa. Para ello, antepuso la transformación estructural de la sociedad, mediante diversas acciones económicas que se enfocaron primordialmente en la optimización del trabajo a través de mejoras laborales con la implementación de cooperativas.[13]

> Garrido desarrolló un sofisticado cooperativismo que, en los años de su gobierno (directo e indirecto), permitió la fundación de 176 cooperativas: 115 de consumo, 58 de producción y 3 mixtas, con más de 10 000 socios. Éstas abarcaban a todos los sectores vitales del estado (transportes fluviales, producción agrícola y de ganado, pesca…), garantizando al ejecutivo un eficaz control de las presiones sociales.[14]

El carisma de Tomás Garrido Canabal como su capacidad de organización, le facilitaron concretar sus pensamientos revolucionarios. De esta forma, consiguió imponerse ante la iletrada y desarticulada sociedad tabasqueña. Para ello, tuvo la perspicacia de atraer hacia su proyecto a importantes grupos de campesinos, obreros, profesores y jóvenes, quienes desempeñaron un papel preponderante para la práctica del proyecto garridista en el Edén Mexicano.

---

[9] Ibidem.
[10] Canudas, 1989a, p. 103.
[11] Ibidem.
[12] Según Jesús Filigrana (2016), "Existían también razones políticas concretas que alimentaban en Garrido su odio hacia los curas y los católicos: durante la rebelión delahuertista, el entonces obispo de Tabasco, Pascual Díaz, apoyó a los rebeldes, razón por la cual, al reasumir el Gobierno del Estado, Garrido ordenó su expulsión inmediata del territorio estatal" (p. 263).
[13] De acuerdo con Bennett (1968), Tomás Garrido Canabal organizó a todos los obreros en las llamadas Ligas de Resistencia, quienes se rehusaban a integrarse se les quitaba el empleo. Se organizaron cooperativas que controlaban la producción y venta de toda clase de productos, incluyendo las del cacao y plátano. Se obligó a los obreros a asistir a muchas reuniones de carácter político y los domingos en la mañana se dedicaban a reuniones en donde se atacaba a Dios, a la religión y al alcohol, al mismo tiempo se impartían las enseñanzas de Marx y Lenin.
[14] De Giuseppe, 2011, p. 652.

Por su parte, el Presbiterio del Golfo de México se reunió en 1923.[15] En dicha asamblea estuvo presente José Coffin, Procopio Díaz y Salomón Díaz. Este último fue nombrado *Pastor encargado de Tabasco*. A José Coffin se le encomendó viajar de manera inmediata a la costa de Chiapas, para acelerar el incremento de congregaciones religiosas protestantes. No obstante, el evento se opacó, pues viajando a este evento, el reverendo Eligio Granados se enfermó de apendicitis y falleció en la ciudad de Campeche, el 29 de julio de 1923.[16]

A finales de 1923 se asentaron las fuerzas delahuertistas en el territorio estatal. Tomás Garrido Canabal se vio obligado a abandonar rápidamente Tabasco. Cuando regresó al estado la estructura política que lo sostenía era más sólida, por la lealtad que le tuvo a Álvaro Obregón Salido y a Plutarco Elías Calles.[17] Desde ese momento, su estrategia se concentró en la fundación de agrupaciones que concordaban con los postulados del Partido Socialista Radical Tabasqueño, los cuales consistieron en instaurar los dispositivos para fomentar su política antirreligiosa y ejecutar su poder.[18]

En marzo de 1924, Salomón Díaz se fue a vivir a Villahermosa. Ahí permaneció hasta 1930, pero su salud deterioro y se regresó a Comalcalco, donde murió meses después. A pesar de todas las dificultades, el pastor Díaz logró mantener abiertas las puertas del templo presbiteriano en Villahermosa durante más de cinco años después de que fuera expulsado el último párroco católico.[19]

El 30 de enero de 1925, siendo gobernador Tomás Garrido Canabal, fueron añadidas otras medidas en la legislación estatal, en la que se consignó que, para ser ministro de culto religioso se tendría que haber nacido en suelo mexicano, ser mayor de 40 años, haber cursado el bachillerato en escuela pública y comprobar estar casado con una mujer en Tabasco.[20]

Días más tarde, en febrero de 1925, comenzó una nueva etapa de ataques sistemáticos contra la Iglesia católica.[21] Tomás Garrido

[15] Un hecho trascendental para el establecimiento del movimiento protestante en Tabasco ocurrió el 4 de junio de 1896, cuando se fundó en la Villa de Comalcalco el Presbiterio del Golfo de México. En sus inicios contó con 13 iglesias, 11 congregaciones, 5 ministros y 585 miembros. La finalidad de este fue la de integrar a las iglesias presbiterianas en Campeche, Chiapas, Tabasco y Yucatán (Bennett, 1968; McKechnie, 1970; Bastian, 1989; Iglesia Nacional Presbiteriana de México, 2002).
[16] Ibidem.
[17] El 6 de julio de 1924 se realizaron las elecciones para presidente de México. En el mes de septiembre fue declarado presidente electo Plutarco Elías Calles. "La embestida clerical contra la revolución y su Constitución continuaría creciendo en violencia y organización. El 30 de noviembre de 1924 rindió su protesta de ley el C. Calles como Presidente Constitucional de México y Obregón fue felicitado por diversas organizaciones y particulares, por haber sido el primer presidente de México postrevolucionario en transmitir pacíficamente el poder ejecutivo" (Canudas, 1989a, p. 129).
[18] Ibidem.
[19] Op. Cit.
[20] Ibidem.
[21] En 1925, Tomás Garrido Canabal mandó a llamar a su despacho al obispo Pascual Díaz. Según Bennett (1968), el obispo Díaz llegó con pistolas debajo del hábito, le dijo a Garrido Canabal: usted manda en Tabasco, pero yo mando

Canabal pudo conformar a una serie de agrupaciones sociales encargadas de poner en práctica su ideología mediante acciones concretas. De estas agrupaciones destacan las ligas de resistencia, reunidas en torno a una Liga Central, principal órgano del Partido Socialista Radical Tabasqueño. Asimismo, sobresale la participación de profesores en la elaboración y ejecución del proyecto de la escuela racionalista, como en la implementación de los sábados y los domingos culturales, eventos en donde se pronunciaba algún discurso descalificativo hacia la Iglesia católica romana como en prácticas intolerantes, básicamente en la incineración de imágenes religiosas, incautadas en las campañas de desfanatización religiosa.

> Los dioses nunca existieron, la religión sólo sirvió para justificar y santificar la explotación, tal era el planteamiento filosófico de la educación de masas y la finalidad, construir una nueva mentalidad, liquidar la servil, esclava de la sumisión y la miseria y edificar la revolucionaria, crítica y combativa por el progreso de la humanidad; ahí cifraban los gobiernos revolucionarios lo mejor de sus energías en combatir "la plaga siniestra" del alcoholismo popular, como apuntaba el decreto expedido por Garrido en 1925 y en construir una conciencia nacionalista y revolucionaria en la masas.[22]

El 4 de febrero de 1926, el arzobispo José Mora y del Río, declaró que la Iglesia católica, el clero y los católicos mexicanos pelearían para derogar los artículos constitucionales que atentaban contra su integridad. Una semana después, abandonaron el país los primeros sacerdotes expulsados como consecuencia de la Guerra Cristera.[23]

Cabe señalar que fue durante el período garridista cuando surgió la llamada Guerra Cristera o Cristiada en México. Este conflicto armado confrontó durante tres años al ejército mexicano contra las facciones católicas que rechazaron las medidas liberales impuestas por el Estado.[24]

La causa primordial de la Cristiada fue por la modificación constitucional hecha por el presidente Plutarco Elías Calles en 1926, mejor conocida como Ley Calles, aunque oficialmente se llama Ley de Tolerancia de Cultos.[25] Con esta Ley, el gobierno trató de acotar aún más la participación de la Iglesia católica en la vida pública con la finalidad de incrementar su poder.

---

en la Iglesia. Así que estamos de poder a poder, de tú a tú. No pasaron ni 24 horas, cuando el obispo Díaz fue expulsado de la entidad. Todas las capillas fueron derrumbadas o convertidas en escuelas o almacenes del gobierno. Así comenzó la guerra contra Dios en Tabasco.

[22] Canudas, 1989b, p. 44.

[23] Ibidem.

[24] Blancarte, 1993.

[25] La Ley Calles se expidió el 14 de junio de 1926 con el fin de acotar el culto y sacerdocio católico en México conforme a lo establecido en la Constitución de 1917. Esta no reconoce la personalidad jurídica de las iglesias ni su derecho a poseer bienes materiales. La no participación del clero en la política y la prohibición de impartir culto fuera de los templos. Asimismo, planteó la reducción del número de párrocos en el país.

La respuesta de la sociedad, que en su mayoría se adscribía como católica, consistió en una colecta de firmas para solicitar una reforma constitucional, pero esta fue rechazada por los legisladores. La sociedad no tuvo más remedio que boicotear al gobierno no pagando impuestos y minimizando el consumo de los servicios proporcionados por el Estado, lo que se tradujo en una disminución significativa del erario, afectando la raquítica economía nacional.

> El conflicto religioso había llegado a un callejón sin salida, no beneficiaba a nadie y mucho menos a los mismos fieles que fueron lanzados al combate santo. El 28 de octubre de 1928 el general Enrique Gorostieta publicó un memorable manifiesto a la Nación, recordando los dos años de guerra contra la tiranía callista (…) el manifiesto vislumbraba la próxima victoria de la religión sobre la tiranía bolchevique y atea, el restablecimiento de la Constitución de 1857, pero sin su contenido reformista y liberal. La política de expropiación de tierra y la restitución de ejidos eran comentados como sacrilegios a la justicia divina: ¡Viva Cristo Rey! ¡Muera el Mal Gobierno!.[26]

Aunque la Cristiada concluyó el 21 de junio de 1929, durante más de diez años continuaron los alzamientos armados de las facciones católicas contra las fuerzas armadas del Estado. Las disputas cesaron cuando el gobierno suprimió la educación socialista y aceptó la libertad de cultos como la apertura de las iglesias en el país.

Sobre este pasaje, Roberto Blancarte menciona lo siguiente: "El 21 de junio de 1929 se concentraron los acuerdos que, oficialmente, daban fin al conflicto religioso en México. Sin embargo, como habría de constatarse posteriormente, en realidad tal acuerdo sólo pondría fin a la guerra cristera. El conflicto religioso (…) no debe ser identificado *in totto* con la Cristiada. Por esa razón, la disminución paulatina y la desaparición de la resistencia armada no llevaron consigo el fin de la disputa Estado-Iglesia ni el cese de la persecución anticlerical".[27]

En el caso de Tabasco, la Cristiada no impactó socialmente en la vida religiosa, lo que sí logró en otras entidades. Es probable que tal situación se deba a que la Iglesia católica estuvo maniatada con la enérgica implementación de las políticas liberales del siglo decimonónico, las cuales se endurecieron aún más en el territorio durante la Revolución. Por ello, cuando Tomás Garrido Canabal llegó al poder, la sociedad ya había internalizado estás medidas anticlericales. En virtud de esto, no hubo feligresía católica tabasqueña que se alzara en armas, para defender los intereses del clero en la entidad.[28]

[26] Canudas, 1989b, p. 33-34.
[27] Blancarte, 1993, p. 29.
[28] Ibidem.

A principios de 1930 los evangélicos tomaban ciertas precauciones por las políticas de Tomás Garrido Canabal, pero sus iglesias permanecían abiertas. El gobierno amenazó en varias ocasiones con confiscar todo artículo religioso de los protestantes, primordialmente las Biblias, pero no lo había hecho. Los evangélicos que trabajaban en el gobierno disimulaban su adscripción religiosa, aunque todos sabían que eran protestantes. Para no perder su trabajo en el gobierno, el administrador de la escuela dominical de Villahermosa y su esposa quemaron voluntariamente su Biblia.[29]

Durante la Feria del Coco en Paraíso en 1930, Tomás Garrido Canabal le ordenó al pastor Ezequiel Lango que impartiera una plática sobre moral religiosa.[30] Para ello, Lango empleó la parábola del cangrejo que le insistía a sus hijos que caminaran derecho, aunque este seguía caminando de lado. Entre la población se rumoraba que Garrido Canabal se había sentido aludido, que iba a matar al pastor Lango, pero en realidad Garrido Canabal respetaba a los sujetos que tenían el valor de exponer sus opiniones.[31]

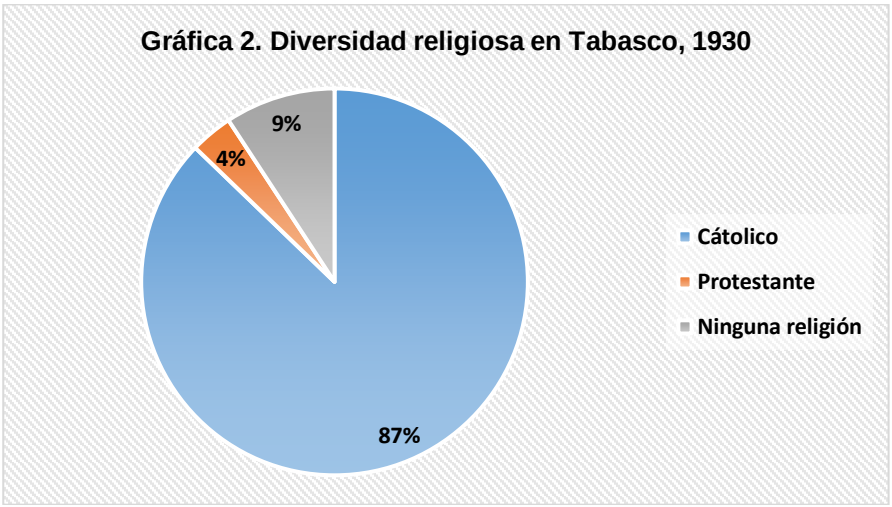
En este escenario sociopolítico regional y nacional se dieron a conocer los resultados del padrón de 1930. De acuerdo con la Dirección General de Estadística (1935), la población total de Tabasco ascendió a 224,023 habitantes, de estos 195,203 se declararon creyentes católicos, 7,562 protestantes, 28 budistas, 128 israelitas, 406 de otros credos religiosos y 20,689 sin religión.

Cuando se contrastan las cifras del padrón de 1921 respecto al censo de 1930, se observa un incremento de 13,596 habitantes en Tabasco. Un aspecto importante que nos dejan ver las estadísticas es que por primera vez se registró una disminución de católicos, pasando de 204,314 en 1921 a 195,203 en 1930, es decir, la Iglesia católica perdió a 9,111 devotos. Por su parte, los protestantes pasaron de 692 en 1921 a 7,562 en 1930, en esencia sumaron a 6,870 fieles. Mientras que los individuos sin religión pasaron de 1,839 en 1921 a 20,689 en 1930, en concreto 18,850 sujetos dejaron de adherirse a una doctrina religiosa en casi una década.

Si bien, no se específica de qué religión son los sujetos adscritos en la categoría otros credos, supongo que son de alguna doctrina cristiana, por lo que tendríamos que anexarlas en la categoría protestante, por la razón que les mencioné en el censo de 1921,

[29] Ibidem.
[30] Ezequiel Lango llegó a Tabasco en 1927, para encargarse de la iglesia de Paraíso. Antes de ser pastor fue electricista y comerciante en la Ciudad de México, pero decidió dedicarse al ministerio en 1925. En dos años terminó el curso ministerial y posteriormente fue enviado a Tabasco. Al siguiente año fue ordenado y dedicó sus primeros cuatro años a la obra misionera en Tabasco. Posteriormente trabajó en Yucatán, Chiapas, Estado de México y la Ciudad de México. Se puede decir que fue uno de los ministros más sobresalientes en la historia de la iglesia presbiteriana en México (Bennett, 1968).
[31] Op. Cit.

respecto a la *Clasificación de religiones* hecha por el INEGI en 2020. De esta forma, los protestantes añadirían a otras 406 personas, quedando con un total de 7,968 creyentes. En síntesis, podemos decir que el 87% de la población total en la entidad se adscribió como católica, el 4% como protestante y el 9% sin religión (Ver Gráfica 2).



Fuente: Elaboración propia con datos de la Dirección General de Estadística, 1935.

Con estos resultados aludimos, que si bien, la Iglesia católica continuó siendo la doctrina preferida por la población, perdió en nueve años al 10% de sus creyentes, situación que evidenció la estrepitosa caída de la Iglesia católica en Tabasco. Este es un fenómeno social muy relevante para la entidad, puesto que desde ese momento no ha dejado de perder feligresía el catolicismo en la entidad. Dicha situación ha propiciado que el mercado religioso se haya diseminado en el territorio local como nunca había ocurrido.[32]

Una hipótesis que tengo sobre la disminución de creyentes católicos en la entidad tiene que ver con la política implementada por Tomás Garrido Canabal, la cual consistió en prácticas extremistas mediante el uso de la educación racional, para erradicar el fanatismo religioso. Con ello, Garrido Canabal pretendió generar una satisfacción a nivel estatal que impulsara una ética laboral, misma que produjera tabasqueños trabajadores, laicos y orgullosos de su identidad, de su cultura como de su tierra.

> En Tabasco, desde 1925, la práctica educativa de la doctrina racionalista trajo como resultado una serie de leyes y disposiciones oficiales que dieron un impulso sin precedente a la educación. En el territorio tabasqueño, por ejemplo, la legislación federal en materia

[32] Cabe aclarar que el contexto contemporáneo en el que se estudia la pluralidad religiosa adopta la forma de mercancía, puesto que cada doctrina religiosa adquiere un valor de uso y un valor de cambio, entrando así a la lógica del mercado religioso (De la Torre y Gutiérrez, 2005).

> educativa simplemente no era aplicable; por el contrario, el proceso educativo se regía por leyes Y reglamentos de carácter local, que permitieron poner en marcha una serie de medidas radicales e inéditas en México, como el hecho de que todas las escuelas debían ser mixtas, la incorporación dentro de los planes de estudio de la educación sexual, el fomento de prácticas antirreligiosas, la enseñanza de contenidos prácticos como el cultivo de hortalizas y el deporte. La educación primaria era obligatoria para los niños, y aquellos padres que sin causa justificada se abstenían de enviar a sus hijos a la escuela eran castigados por el estado. Los profesores eran cuidadosamente supervisados y quienes no cumplían con su deber se hacían merecedores de severas penalizaciones. Todos los niños de Tabasco recibían diariamente un desayuno gratuito, y en los planteles se organizaban cooperativas que expendían leche y frutos de los huertos escolares a muy bajo precio, para el consumo de los propios estudiantes.[33]

En ese sentido, Tomás Garrido Canabal vio con buenos ojos a las iglesias protestantes en el territorio local, puesto que estas impulsaban el racionalismo en la sociedad a través de la educación científica, concordando con el proyecto deseado por el mandatario. A su vez, él había llegado al poder con el apoyo de los revolucionarios presbiterianos de la Chontalpa, precisamente porque coincidían ideológicamente con los valores liberales promovidos por Benito Juárez García durante el período de la Reforma.[34] Esto facilitó que las doctrinas protestantes recibieran el apoyo de Garrido Canabal, para su propagación en Tabasco.

> La campaña en contra del fanatismo religioso fue una política oficial practicada en Tabasco, con la intención de "liberar" al pueblo de supersticiones, con el alcance de generar un nuevo hombre consciente de su explotación y capaz de transformar las condiciones sociales hasta revertirlas y lograr la igualdad entre todos los hombres.[35]

Como lo apunta Carlos Martínez Assad en *El laboratorio de la Revolución. El Tabasco garridista*, el éxito del cacicato de Tomás Garrido Canabal en Tabasco, constituyó uno de los casos más sobresalientes del "caciquismo revolucionario", porque resultó un caso atípico por la preponderancia que dio a la autonomía regional como por su radicalismo ideológico, que lo llevó a adoptar un jacobinismo exacerbado y a emprender una persecución religiosa encaminada sobre todo a descabezar a los enemigos políticos locales como a los que se encontraban exiliados en el centro del país.[36]

---

[33] Filigrana, 2016, p. 255.

[34] El período conocido como la Reforma comienza a partir de la salida de Santa Anna y el triunfo del movimiento revolucionario impulsado por los suscribientes del Plan de Ayutla. Durante la Reforma se suprimió el fuero eclesiástico en materia civil con la Ley Juárez de 1855. Con la Ley Lerdo de 1856, se prohibió que toda corporación civil o eclesiástica tuviera capacidad legal para adquirir en propiedad o administrar bienes raíces. Con la Ley Iglesias de 1857, se estableció que los aranceles parroquiales para el cobro de derechos y obvenciones fueran suprimidos para que no se cobraran estipendios en los bautismos, amonestaciones, casamientos y entierros (Patiño, 2011).

[35] Moreno, 2011, p. 52.

[36] Sobre los caciquismos regionales, Pablo González (1972), alude que: "Una geografía de la política en México, durante la década de los veinte habría incluido a todos los estados de la República gobernados por caudillos o caciques regionales. Los caudillos con sus huestes armadas, más o menos obedientes y leales al jefe revolucionario y los caciques de los pueblos y regiones supervivientes de la Colonia y la época prehispánica, que en persona eran los mismos del porfiriato o habían sido sustituidos por en las mismas funciones por los hombres de la Revolución que dominaban todo el panorama nacional" (p. 28).

> El fenómeno del garridismo constituye (…) un caso típico de caciquismo regional, apoyado en una magnifica estrategia de tipo populista con lo que logró el control de todos los sectores sociales; principalmente los trabajadores, a través de las Ligas de Resistencia y los jóvenes mediante el Bloque de Jóvenes Revolucionarios o Camisas Rojas, utilizando para ello un discurso radical y antirreligioso, matizando con tintes socialistas de igualdad y redención social, pero sin cuestionar la propiedad privada, promoviendo en cambio el desarrollo capitalista, para lo cual se aplicó el proyecto modernizador propuesto por Obregón y Calles.[37]

Para ello, desarrolló estructuras avanzadas de organización recreando el modelo de las Ligas de Resistencia como el que experimentó Felipe Carillo Puerto en Yucatán. Y mediante el Partido Socialista Radical Tabasqueño mantuvo el control del poder regional. "Los pilares que dieron fundamento al poder de Garrido se enlazan en un sistema de acción bastante complejo que conjuntaba un exagerado anticlericalismo con todos los radicalismos posibles, considerados como punto de partida para explicar racionalmente a la sociedad y actuar sobre ella, haciendo del futuro una utopía modernizadora".[38]

> Si algo caracterizó al Tabasco gobernado por Tomás Garrido Canabal (…) fue el hincapié que puso en el proceso de modernización a lo largo de 15 años en que virtualmente manejó el estado. Los motivos para su actuación fueron el radicalismo anticlerical, la enseñanza racionalista, la campaña antialcohólica, la organización de profesores y de las mujeres, así como la estructura social con base en la Liga Central de Resistencia.[39]

El punto medular de la política garridista radicó en un movimiento ideológico con una nítida predisposición modernizadora que pretendiendo hallar la esencia del sistema racionalista que suponía una explicación científica del mundo, convocaba al pueblo tabasqueño, para que peleara por una sociedad que se encontraba manipulada por axiomas religiosos, bajo los designios perversos del clero.

Aunque Tomás Garrido Canabal trató de emplear un lenguaje inspirado en el socialismo, nunca fue congruente con esta doctrina, porque la finalidad explícita de su gobierno siempre fue la de incentivar la modernización estatal, pensada, idealizada, siempre desde el capitalismo.[40]

El garridismo encontró un campo fértil de partidarios entre los jóvenes, quienes formaron parte de las agrupaciones constituidas para la ejecución de la política implementada por el régimen. La participación de la juventud intelectual adicta a la ideología

[37] Torres, 2001, p. 28.
[38] Martínez, 2020, p. 16.
[39] Martínez, 2006, p. 175.
[40] Tomás Garrido Canabal fue acusado por el Partido Comunista Mexicano de expresarse públicamente como un radical socialista, cuando en verdad era un fiel defensor de las empresas extranjeras (Ridgeway, 2001).

garridista, se encaminó a elaborar un discurso legitimador a través de los diarios locales, principalmente el periódico *Redención*.[41] Otra vertiente de jóvenes activistas recibió instrucción militar y fundaron al grupo paramilitar anticlerical Camisas Rojas[42] en 1932.[43]

En 1934, el presidente Lázaro Cárdenas invitó a formar parte de su gabinete a Tomás Garrido Canabal. Éste salió de Tabasco para encabezar a la Secretaría de Agricultura. En aquellos años, el contexto sociopolítico nacional era muy tenso, pero Garrido Canabal no llegó sólo; un grupo de jóvenes camisas rojas lo acompañaron a la capital del país, donde los esperaba un grupo de jóvenes antigarridistas, encabezados por el tabasqueño Rodulfo Brito Foucher.[44] Ambas agrupaciones se confrontaron a golpes en diversas ocasiones en la Ciudad de México.[45]

> El edificio de la Secretaría de Agricultura fue propiamente tomado por los Camisas Rojas, que comenzaron a organizar desde ahí sus famosas "culturales" en la Ciudad de México y a llenar los huecos en las páginas de los periódicos capitalinos con sus particulares acciones. Apenas a los tres días de su llegada organizaron en el barrio de Coyoacán un acto dedicado, como los otros, a condenar el fanatismo religioso y el alcoholismo (…) sus actos ponen en guardia a toda la población, sobre todo en un momento en el que, se supone, comienza a superarse el conflicto religioso que tantos rencores y temores suscitara (…) El 26 de diciembre, los Camisas Rojas lanzan un bote de gasolina, aunque no lo logran hacer encender, sí arrebataron la corona de una imagen del templo de La Concepción, en Coyoacán.[46]

A mediados de 1935, el presidente Lázaro Cárdenas y Plutarco Elías Calles rompieron sus vínculos políticos. Como Tomás Garrido Canabal era incondicional al general Calles, se vio obligado a renunciar a la Secretaría de Agricultura. A su regreso a Tabasco, Garrido Canabal llegó con los Camisas Rojas para posicionarse nuevamente en la entidad. Como secuela de este suceso, hubo un enfrentamiento armado del que resultaron más de 80 personas heridas y 10 muertas. Al

---

41 Para difundir su ideología Tomás Garrido Canabal utilizó la prensa local como medio de persuasión entre la población tabasqueña. Al respecto, Enrique Canudas (1989b), menciona lo siguiente: "Era la mañana del miércoles 20 de mayo de 1931. Sentado en su amplio y ventilado despacho de palacio de gobierno, con una taza de café sobre el escritorio y un puro en la mano, el gobernador leía en la primera página de Redención: "dios no existe, más que en la mente tendenciosa y desequilibrada de los mistificadores de oficio, como son los curas que en bien de ellos y de los burgueses predican con hipocresía tanta mentira que engendra prejuicio, supersticiones y fanatismo". Don Tomás se detuvo, tomó un sorbo de café, le dio una fumada al puro y continuó su lectura: "siendo una farsa los santos, las apariciones, los milagros, los infiernos y los diablos, siendo disímbolos y opuestos los ritos y las religiones, a la moral, a la ciencia y a la materia misma" (p. 141).

42 Los Camisas Rojas fueron educados en el Instituto Juárez (hoy es la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco). Tal asociación surgió de las Ligas de Resistencia supeditadas al Partido Socialista Radical Tabasqueño, que encabezaba Tomás Garrido Canabal. De acuerdo con varios especialistas, los Camisas Rojas fueron el arma social más eficiente de la ideología anticlerical garridista (Kirshner, 1976; Torres, 2001; Martínez, 2006, 2020).

43 Kirshner, 1976; Torres, 2001; Martínez, 2006, 2020; De Giuseppe, 2011.

44 Rodulfo Brito Foucher perteneció a un grupo de tabasqueños desafectos al gobierno de Tomás Garrido Canabal. Estos personajes "se reunían para analizar la situación en Tabasco y proyectar ataques al régimen dictatorial impuesto por el hombre de Catazajá (…) concurrían cada jueves a dichas *tertulias* confabuladoras los más selectos contrarrevolucionarios tabasqueños (…) el común denominador, era el odio y el deseo de venganza que incubaban y cultivaban contra el garridismo (…) para darle fuga a su odio y frustración, empezaron a editar el periódico local *Tabasco Nuevo*" (Canudas, 1989a, p. 156).

45 Ibidem.

46 Martínez, 2020, p. 262-263.

difundirse la noticia, se levantaron protestas por todo el territorio nacional exigiendo una sanción ejemplar para Garrido Canabal. Por esta razón, fue exiliado a Costa Rica, el 24 de julio de 1935.[47] Con ello, concluyó la época garridista y su influencia en el país. Aunque regresó a México en 1941, Tomás Garrido Canabal murió en California, Estados Unidos, el 8 de abril de 1943.[48]

Se puede decir que Tomás Garrido Canabal dejó en la entidad un vacío de poder, haciendo de la entidad un lugar muy conflictivo, lo que obstaculizó que se tranquilizara el ambiente social. El pueblo tabasqueño se encontraba escindido, se respiraban aires de la inestabilidad política en Tabasco. Los adeptos de Garrido Canabal todavía ocuparon puestos importantes en los gobiernos posteriores, lo que impidió que se contrataran a personal identificado con la oposición. Los Camisas Rojas continuaron con su proselitismo ideológico a pesar de la ausencia de su líder. De hecho, Garrido Canabal todavía contó con el apoyo de políticos durante varios años, pero estos empezaron a disolverse en los albores de la década de 1940.

En este ambiente de coyuntura sociopolítica en Tabasco se proporcionaron los resultados del censo de 1940. Con base en la Dirección General de Estadística (1943), la población total de la entidad ascendió a 285,630 habitantes, de los cuales 252,265 dijeron ser católicos, 9,323 protestantes, 8 budistas, 285 israelitas, 675 de otras religiones y 23,076 no creyentes (sin religión).

Entre los datos más relevantes del padrón de 1940, sobresale que los municipios con mayor presencia de devotos protestantes son los municipios de la Chontalpa, lugar donde inició el protestantismo, siendo estos los siguientes: Cárdenas (1,359), Comalcalco (2,442), Paraíso (1,577), Huimanguillo (558) y Centro (1,257), municipio que le costó mucho conquistar a los misioneros protestantes por estar ahí la capital del estado, Villahermosa. El número total de protestantes fue de 9,998, ya sumándole a las personas de la categoría otras religiones. Con ello, tenemos que en los municipios mencionados se concentró al 72% de los protestantes, haciendo de esta región una fortificación del movimiento disidente en Tabasco.

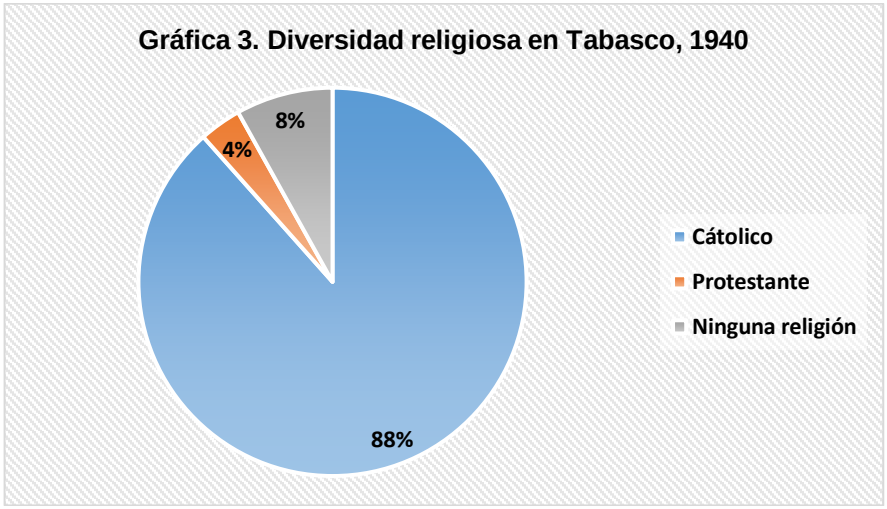
Otra información importante de la que nos percatamos en el censo de 1940 fue la relativa a la de los no creyentes (sin religión), ya que radican principalmente en los siguientes municipios: Macuspana

[47] "El 26 de diciembre de 1935 el general Eduardo Hay, secretario de Relaciones Exteriores, comunicó a Garrido que, debido a las erogaciones que debían hacerse por concepto de los compromisos derivados del Plan Sexenal, el presidente le pidió hacerle extensivo que esa secretaría no podía seguir manteniendo *la Comisión que usted desempeña*. Esta decisión hacía aún más explícito el hecho de que el líder del sureste salía expulsado por una sociedad que había cambiado, de lo cual no logró darse cuenta a tiempo" (Martínez, 2006, p. 208-209).
[48] Ibidem.

(5,429), Centro (4,479), Centla (2,105), Tenosique (1,198), Emiliano Zapata (1,172), Nacajuca (1,157) y Jalapa (1,147).

Cabe señalar que en estos municipios se aglutinó el 72% de los sujetos no creyentes en Tabasco. Tal situación obedece a que las regiones de Pantanos y Los Ríos no representaban (hasta esa década) espacios trascendentales para las iglesias, ya fueran católicas o protestantes, por el grado de miseria, pobreza y marginación social en que se vivía en aquellas latitudes.[49] Asimismo, porque la poca población originaria estaba muy dispersa, lo que dificultó su conversión al catolicismo o al protestantismo. Tan abandonados estuvieron esos municipios de Tabasco, con excepción de Centro (el más desarrollado en el Estado), que hoy todavía carecen de servicios básicos (agua, drenaje, alumbrado, escuelas, clínicas, transporte, seguridad, parques, avenidas, comercios, bancos).

Si contrastamos las resultados del censo de 1930 respecto al padrón de 1940, observamos un aumento de 61,607 habitantes en Tabasco. De este número de personas, la Iglesia católica pasó de 195,203 en 1930 a 252,265 en 1940, teniendo un incremento de 57,062 feligreses. Los protestantes adhirieron a sus filas a 2,030 devotos. Por su parte, los no creyentes desaceleraron su crecimiento, incorporando solamente a 2,387 sujetos en 10 años. De esta forma, el 88% de la población total en el territorio local declaró ser católica, el 4% dijo ser protestante y el 8% no pertenecer a ninguna religión (Ver Gráfica 3).



Fuente: Elaboración propia con datos de la Dirección General de Estadística, 1943.

[49] La inexistencia de comunicaciones terrestres y el pésimo estado de las carreteras, "seguía dificultando que el mismo gobernador del estado recorriera, cuando menos una vez al año, los 17 municipios de la entidad" (Canudas, 1989b, p. 46). Por su parte, Jesús Filigrana (2016), señala que en la década de 1930 (…) "las condiciones de salud de la población continuaban siendo precarias. Es cierto que había aumentado el número de médicos en Villahermosa, pero la totalidad de la población rural carecía de este importante servicio. El paludismo, las enfermedades gastrointestinales y venéreas causaban estragos en la población" (p. 251).

De acuerdo con Charles Bennett, de 1930 a 1935 la feligresía protestante en Tabasco fue acosada por el gobierno de Garrido Canabal. A partir de 1933 Garrido lo hizo a través de los Camisas Rojas. La persecución variaba de lugar en lugar, como en los casos particulares de Comalcalco y Paraíso. En Villahermosa, Román de la Cruz sufrió constantes humillaciones, pero siguió propagando la fe a diferencia de la Iglesia católica, la cual estaba prohibida en su totalidad. A pesar de todo, los protestantes mantuvieron las puertas abiertas de su iglesia en Villahermosa. Al respecto, Joaquín Vera Hernández mencionó que los evangélicos de Villahermosa sufrieron poca persecución en comparación con lo que vivieron los católicos.

En aquellos años algunos creyentes protestantes abandonaron Tabasco, otros se retiraron paulatinamente de la iglesia, aunque fueron muy pocos los que renunciaron formalmente a su fe. Había varios evangélicos que trabajaban en el gobierno, mismos que prosiguieron afirmando su fe en Dios, entre ellos, Santiago Caparroso quien, más tarde, murió en una emboscada en la Ciudad de México mientras resguardaba la vida de Garrido Canabal.[50]

Las persecuciones en los espacios rurales fueron más esporádicas. Se sabe de algunos templos protestantes que fueron convertidos en escuelas. En la ranchería de Santana, los fieles continuaron celebrando sus servicios. En Arroyo Hondo, Benjamín Sánchez, autoridad local, fue uno de los líderes evangélicos que más promovió el protestantismo en la Chontalpa. Los Camisas Rojas registraban casa por casa en busca de Biblias, pero nunca se atrevieron a llevarse la Biblia de Benjamín Sánchez.[51]

En 1933, Nazario Juárez informó al Presbiterio del Golfo de México que el 75% de los pobladores de Tecominoacán y la mitad de los habitantes de Santana como de Arroyo Hondo eran protestantes, que había cientos de fieles en quince localidades más de la Chontalpa. Prácticamente ninguno de estos devotos en dichas comunidades rurales había sido bautizado por la falta de visitas pastorales.[52]

Durante el tiempo de la intolerancia y persecución religiosa, José Coffin hizo varios viajes relámpagos a Tabasco en los que visitaba congregaciones rurales y permanecía en promedio dos días en cada lugar. Nunca llegó a Villahermosa, pero en las localidades de la Chontalpa sus visitas dieron mucho aliento a los creyentes. Poco antes de la caída de Garrido Canabal, Coffin y su esposa Luz Otero fueron aprendidos por la policía por traficar Biblias. Fueron liberados una semana después por falta de pruebas.[53]

[50] Op. Cit.
[51] Ibidem.
[52] Op. Cit.
[53] Ibidem.

Según Charles Bennett, las opiniones de los protestantes en Tabasco sobre el gobierno de Garrido Canabal son diversas, pero en su mayoría no estaban de acuerdo con muchas de las acciones que hizo, pero casi todos los admiraban como persona. Muchos protestantes pensaban que sus seguidores, y no precisamente Garrido Canabal, fueron los responsables de la persecución. De hecho, la mayoría de los evangélicos creían que: "He was only a Socialist, not a Communist. He desired to raise the economic and social level of the people. He was the first who began to light the way; to… establish Sunday cultural meetings so the people would open their eyes. In this way he attacked religion. He attacked Catholics but the Evangelicals were caught up in it. It was inevitable that everything religious should be affected. Sometimes, even in our times, many people sigh for those days. He attacked ignorance and brought much help for agriculture… In the schools he required that the children be given good food… He was not influenced by the Evangelical Church, but he was a good friend of the Evangelicals".[54]

Los evangélicos tabasqueños piensan que la persecución resultó más benéfica que perjudicial para las doctrinas protestantes en la entidad. Con base en Charles Bennett, entre los beneficios sobresalen los siguientes:

1. Rompió el poder de la Iglesia Católica. Ayudó a borrar el miedo de la superstición que la población tenía a los santos.
2. Fomentó la expresión religiosa en las clases sociales de Tabasco.
3. Purificó a la Iglesia Evangélica de los elementos que no tenían una fe personal, aunque estos fueron muy contados.
4. Impulsó la lectura sobre la Palabra de Dios, pues el hecho de que la Biblia estuviera prohibida hizo que muchas personas sintieran el deseo de conocerla. La amplia distribución de las Escrituras en 1929 hizo que hubiera Biblias disponibles, a pesar de que varias habían sido incineradas.
5. Fortaleció la fe como las convicciones de los verdaderos feligreses, para que estuvieran dispuestos a sacrificarse y difundir su propia fe.

En palabras de Bennett, si la intolerancia y la persecución religiosa en la época de Garrido Canabal se hubiera prolongado por una década o más, posiblemente hubiera tenido resultados muy distintos, pero como sólo duró unos años, sirvió para purificar y fortalecer el protestantismo. Se puede decir que la intolerancia y la persecución religiosa fue el instrumento que Dios empleó para preparar el combustible, para que las flamas del evangelio pudieran propagarse por Tabasco.

[54] Bennett, 1968, p. 92.

Por otra parte, es importante señalar que, a pesar de los más de tres lustros de intolerancia y persecución religiosa por parte de Tomás Garrido Canabal, la Iglesia católica pudo permanecer latente en la mayoría de la sociedad rural tabasqueña, porque la penetración de la ideología garridista no impactó tanto en las sociedades indígenas, rancheras y campesinas, como sí lo hizo en las grandes ciudades. Esto permitió que la Iglesia católica pudiera organizarse, para impulsar nuevamente el catolicismo en Tabasco.[55]

En ese sentido, de 1920 a 1938, se pueden distinguir distintas etapas en las acciones de resistencia por parte de la Iglesia católica. Estos actos se relacionaron básicamente como oleadas alineadas con la expresión regional del garridismo sobre la política anticlerical liderada por los revolucionarios sonorenses.

Durante los albores de la década de 1920, los esfuerzos para cohesionar a los diversos grupos revolucionarios y reestructurar al país bajo una figura central, giraron en torno a buscar el apoyo capitalista de las grandes potencias mundiales. Las continuas disputas entre los constitucionalistas y el caudillismo aplazaron por años las leyes anticlericales en Chiapas, Tabasco, Veracruz y Yucatán.

En el caso particular de Tabasco, los conflictos políticos internos y la inestabilidad social que reinaba, no permitieron hacer del todo efectivas dichas medidas anticlericales. Incluso se llegó a pensar que con el gobierno de Garrido Canabal se consolidarían las instituciones que generarían el desarrollo de la entidad a través de diversas acciones en materia de política económica.

Como se sabe, desde 1919 comenzó la represión a la Iglesia católica, cuando en su calidad de gobernador interino dio la instrucción de permitir un sacerdote por cada 30 mil habitantes. Sin embargo, al mismo tiempo se otorgaron concesiones para la apertura de iglesias protestantes en el territorio estatal.

En 1922 se pensó –con el apoyo de Álvaro Obregón y de Plutarco Elías Calles– en crear en Tabasco una Iglesia católica mexicana apartada del Vaticano. Para ello, Eduardo Coronel solicitó un permiso a la Secretaría de Gobernación, para la práctica cristiana independiente respecto de la Iglesia católica romana, porque dos párrocos le prohibieron hacerlo en Nacajuca.[56]

[55] "Fue precisamente en la población rural donde se apoyó el proyecto que puso en marcha el michoacano Salvador Abascal en 1937, denominado "La reconquista espiritual de Tabasco". El plan de Abascal consistía en introducirse en las zonas campesinas para realizar allí todo tipo de celebraciones y actos religiosos, al mismo tiempo que preparaba movilizaciones con esa población a fin de presionar al gobierno de Víctor Fernández Manero para que derogara las leyes que impedían la celebración de cultos religiosos. Para realizar este trabajo, Abascal contó con la colaboración de cinco catequistas muy activas, tres de las cuales provenían de Morelia, Michoacán, y dos de Córdoba, Veracruz" (Filigrana, 2016, p. 268-269).
[56] Ibidem.

El 2 de febrero de 1923 se consagró como sexto obispo de Tabasco a Pascual Díaz en la Basílica de Guadalupe. Los tabasqueños radicados en la Ciudad de México lo celebraron con bombo y platillos en el Casino Español. Veinticinco días más tarde, el obispo Díaz arribó a Villahermosa a bordo del barco *Sánchez Mármol*.[57]

El arribo a Tabasco del nuevo obispo Pascual Díaz no pasó desapercibido, porque su llegada reactivó al clero tabasqueño, como a un pequeño sector de aristócratas ligados al comercio. De hecho, contradiciendo la legislación local, la clase burguesa tabasqueña se reunió varias veces con la jerarquía eclesiástica en el teatro Merino.[58]

Al respecto, Enrique Canudas, menciona lo siguiente: "La grey católica ni permanecía silenciosa, ni obediente y sumisa en sus templos; sus actos de culto externo desafiaban a las leyes constitucionales y a las autoridades constituidas. Semana a semana, en el teatro Merino, celebraba *veladas artístico-culturales*, como la que organizó para celebrar la llegada y dar la bienvenida al obispo Pascual Díaz, quien llegaba procedente de Nueva Orleáns y quien sería, poco más tarde, uno de los obispos más beligerantes en el conflicto cristero, fue también él quien firmó el armisticio, en junio de 1929, con el presidente Portes Gil. La mejor sociedad tabasqueña se dio cita en la velada de bienvenida al obispo, organizada por Mercedes López, Consuelo Ferrer, la familia González Lamadrid. Algunos caballeros asistieron de levita, hubo quien luciera un frac y su mejor bombín y las decentes damas católicas con encajes y sofocantes terciopelos, llenaron el teatro, donde la señorita profesora María Dolores Pérez recitó *Fiel*, la niña María Hernández declamó la melopea *El llanto de los pinares* y la banda de música del tercer batallón de línea se encargó de la música de fondo. Al concluir la beatífica velada estuvo a punto de escenificarse una tragedia: un grupo de "garridistas –futuros camisas rojas, comenta Pepe Bulnes– armaron el escándalo, blasfemando la sagrada investidura obispal, y de no ser por la intervención del cónsul de España, Miguel Mantilla Marín, la pasión pudo haber llevado sangre al río nuevamente". Lo que probaban, aquella velada y otras múltiples demostraciones externas del culto, era más bien dos cosas, por un lado, las estrechas relaciones de amistad, interés y afinidad entre los *poderosos* comerciantes españoles, la Iglesia católica y lo más *rancio* y reaccionario de la vieja sociedad tabasqueña y, por el otro, que si la sangre no había llegado al río, los enfrentamientos de este conflicto latente y palpitante, pronto la llevarían".[59]

[57] Ibidem.
[58] El teatro Merino abrió sus puertas el 16 de septiembre de 1890. Dicho lugar fue inaugurado por el gobernador Abraham Bandala, cuyo dueño era el español Froilán Merino (Torruco, 1987).
[59] Canudas, 1989a, p. 112-113.

Es evidente que la unión entre la aristocracia y la Iglesia católica tenía su primordial punto de reunión en la capital tabasqueña, porque en el interior de la entidad el escenario se diluía, aunque había espacios ocupados por indígenas, rancheros y campesinos que eran fieles partidarios católicos. En estos lugares hubo diversos actos de resistencia social contra el anticlericalismo de Garrido Canabal. Esta etapa se extendió hasta la clausura y la demolición de iglesias para aperturar escuelas racionalistas.

En 1923, el obispo Pascual Díaz solicitó en arrendamiento el palacio episcopal al gobierno de Tabasco, para fundar su diócesis y comenzar su ministerio. La respuesta fue negativa por parte del gobernador Garrido Canabal, aduciendo que ahí tenía contemplado construir una escuela correccional. Esto muestra que desde el arribo al poder de Garrido Canabal las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica eran muy tensas y conflictivas.[60]

Las disputas entre el Estado y la Iglesia católica en Tabasco se recrudecieron cuando Garrido Canabal acusó a Pascual Díaz de haber participado intelectualmente en la rebelión delahuertista.[61] Asimismo, por haber emprendido una campaña de desprestigio contra del movimiento obrero y por obstaculizar la campaña presidencial de Plutarco Elías Calles desde los templos católicos, por lo cual fue expulsado del territorio tabasqueño.

> Las reacciones que se desataron en el país contra la política religiosa aplicada en Tabasco pusieron de manifiesto la existencia de un estado de persecución, así como de una situación *bestialmente despótica* en esa entidad, que negaba a sus habitantes el derecho de ser católicos. Un grupo de obreros de Motul, Yucatán, definió con claridad lo acontecido cuando solicitó al presidente de la República *rectificar en toda la patria la infame dirección jacobina que empiezan a seguir los acontecimientos*.[62]

Por estos sucesos, la Iglesia católica y su feligresía en Tabasco insistieron ante el Gobierno Federal en la devolución de las iglesias y, en especial, por la libertad de culto. Por alguna razón, los católicos tabasqueños se enteraron de que se había formado en el país la Liga de Defensa Católica, por lo que no dudaron en adscribirse y solicitaron los lineamientos respectivos.[63]

Fue desde el púlpito a través de los periódicos nacionales que se difundió lo que ocurría sobre la situación religiosa en la entidad. Al

[60] Ibidem.
[61] "Con la rebelión delahuertista, las tensiones entre el obispo y los garridistas se agudizaron; estos lo acusaban de haber sugerido a los tabasqueños apoyar a los rebeldes en sus homilías" (Martínez, 2006, p. 194).
[62] Martínez, 2006, p. 195.
[63] La creación de La Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa fue tan sólo un eslabón del conflicto entre el Estado y la Iglesia católica en México. Para entender qué fue lo que llevó a un importante grupo de católicos a organizarse de tal forma, es preciso comprender que los problemas entre ambas partes se remontan al siglo XIX, cuando se promulgaron las Leyes de Reforma.

principio hubo un masivo envío de peticiones de la jerarquía católica al Gobierno Federal, para que se les devolvieran los templos a los párrocos y se respetara la libertad religiosa en Tabasco como se estipulaba en la Constitución.

En contraparte, la Liga Central de Resistencia del Partido Socialista Radical, organizó una reunión en la que se acordó apoyar al movimiento cismático religioso, en el que se invitó al presbítero Manuel González Punaro, para que replicara al patriarca Pérez Budar de la Ciudad de México.[64] Indirectamente González se negó a dejar Tabasco, dando pie para que la Catedral de Villahermosa fuera tomada por la gente, suceso que fue totalmente reprobado por el Gobierno Federal, pero Garrido Canabal se mostró despreocupado. Los creyentes católicos expresaron su descontento a través de cartas enviadas a la Secretaría de Gobernación, a quien solicitaron que la Catedral de Villahermosa fuera devuelta a la Iglesia católica, religión que profesan la mayoría de los tabasqueños.[65]

A mediados de 1925 la Secretaría de Gobernación le ordenó al ministro Público Federal le devolviera a la Iglesia católica la Catedral de Villahermosa como el templo de la Santa Cruz. La entrega de la Catedral se hizo de forma simbólica, porque en realidad nunca la ocuparon los católicos, debido a que siempre estuvo en manos de los garridistas, quienes se encargaron de destruirla y readaptarla como escuela racionalista.[66]

> Después de innumerables trámites para la devolución tanto de la iglesia de la Santa Cruz como de la Catedral, los templos fueron devueltos, aunque se propuso que la segunda quedara como sala de actividades culturales. Pese a todo, Vicente Granados, vicario general de Tabasco, informó a Gobernación que los sacerdotes no habían podido oficiar porque temían ser atacados. Además, junto con otros tres sacerdotes, demandó la derogación de la ley que les impedía oficiar si eran célibes.[67]

Aunque la Iglesia católica tenía ya bastante tiempo de no ser un actor relevante en la entidad, porque había sido excluido del escenario político local, la suspensión de cultos en todo el país, dictado por la alta jerarquía eclesiástica católica a mediados de 1926, ocasionó que se caldearan más los ánimos entre el Estado y la Iglesia católica.

[64] José Joaquín Pérez Budar nació en Oaxaca el 16 de agosto de 1851. Murió en la Ciudad de México el 9 de octubre de 1931. Fue un clérigo cismático mexicano autodenominado patriarca de la Iglesia católica apostólica mexicana. Dicha Iglesia se fundó el 21 de febrero de 1925 en la Ciudad de México, con la finalidad de separarse de la Iglesia católica apostólica romana. Para su establecimiento recibió el apoyo del presidente Plutarco Elías Calles (Ramírez, 2006).
[65] Ibidem.
[66] Ibidem.
[67] Martínez, 2006, p. 196.

La noticia de la orden de aprensión que se dictó sobre el obispo de Tabasco ocasionó una marejada de cartas dirigidas al ejecutivo nacional. En estas las Ligas de Resistencia felicitaron la actitud del Gobierno Federal. En las misivas había expresiones hacia la figura de Pascual Díaz: *vampiro eclesiástico*, *perturbador del orden republicano*, *infidente delahuertista*, *hostigador del gobierno garridista*.[68]

Al mismo tiempo había zonas limítrofes entre Veracruz y Tabasco, donde la feligresía empuñó las armas bajo la consigna *Por la defensa de la libertad religiosa*. Así también, un grupo de mujeres católicas tabasqueñas alzó la voz y organizaron una manifestación en Villahermosa, por el deceso de Francisco Ortiz, quien fue ahogado por partidarios garridistas en el río Grijalva.[69]

La mano dura contra la Iglesia católica y su feligresía se reflejó claramente en el informe de Santiago Ruíz Sobredo, quien fungía como gobernador interino en 1926. Este fiel a la política garridista, le negó un amparo al sacerdote Macario Fernández Aguado, quien había practicado su profesión al margen de las leyes locales. La resolución de las autoridades tabasqueñas señaló que era culpable el párroco Fernández Aguado, porque explotaba a los ingenuos ciudadanos a través de dogmas donde se predica la mentira.[70]

> Pero el cisma religioso en Tabasco apenas se iniciaba. Y siguiendo de cerca la consigna de Zola, el movimiento terminaría cuando el último cura colgara del campanario de la última iglesia (...) El gobernador interino Samuel Ruiz solicitó a Gobernación los templos católicos abandonados, como los de la iglesia de la Punta en el municipio del Centro, el de Guapinol en Macuspana, los de Tecomajiaca y Esquipulas en Teapa, los de Cuculteupan y Santiago en Cunduacán, y el de la plaza en Jalpa. El presidente Calles aceptaría dos meses después que los recintos señalados dejaran de estar destinados al culto católico para establecer en ellos escuelas públicas primarias, y justificó su decisión en el artículo 20 de la ley del 18 de diciembre de 1922.[71]

Uno de los rasgos más distintivos de la resistencia católica en la época garridista fue la denuncia pública en los periódicos y revistas nacionales. En 1928, el obispo Pascual Díaz, en su calidad de miembro de la alta jerarquía eclesiástica católica, siempre estuvo enterado de lo que ocurría en Tabasco. Por ello, nunca vaciló en emplear los diarios y revistas a los que tenía acceso, como de interceder ante el Gobierno Federal como portavoz de los atropellos cometidos a la Iglesia católica en Tabasco.

De manera general, las acusaciones de la jerarquía eclesiástica católica indican la ocupación de templos para convertirlos en

[68] Ibidem.
[69] Ibidem.
[70] Ibidem.
[71] Martínez, 2006, p. 197.

escuelas racionalistas. Con este argumento, pretendieron hacer uso de las iglesias, a las que identificaron como el lugar de reunión propicio para la libertad de culto. Si bien, muchos de estos templos estaban abandonados por la falta de sacerdotes, fueron construidos expresamente con la finalidad de ser espacios sagrados para el culto católico.

> Algunos tabasqueños coincidían con la postura de la Liga, entre cuyos reclamos figuraba el de que se mantuviera el culto en ciertos templos e incluso que fueran reintegrados, pese a que ya habían sido habilitados como escuelas, principalmente. El 25 de enero de 1928, alrededor de 100 vecinos de Tecolutilla, municipio de Comalcalco, firmaron una carta dirigida a Calles en la que rechazaban la disposición del presidente municipal de que desocuparan la ermita, *el único templo que poseemos* para practicar las ceremonias religiosas. Asimismo, pedían que el templo se les otorgara en propiedad, porque el pueblo lo había construido.[72]

Los creyentes católicos tabasqueños se animaban con el diálogo que tenía el obispo Pascual Díaz con el Gobierno Federal, porque veían una posibilidad en avanzar en las negociaciones. Asimismo, proseguían actuando en los términos que marca la ley para denunciar el hostigamiento de la política garridista sin quitar el dedo del renglón.

En mayo de 1928, pobladores de Huimanguillo solicitaron al Gobierno Federal un permiso para reconstruir las iglesias. El secretario de gobernación les respondió que para reconstruir no se requería autorización, que este únicamente se requería en caso de abrir un templo. A finales del mismo año se incendió el templo de Santa Cruz, mismo que fue denunciado por la Liga de la Defensa Social Tabasqueña. En la acusación se expuso que en mencionada iglesia se resguardaban numerosas imágenes religiosas como joyas de gran valor para la comunidad, por lo que solicitaron que intervinieran el Gobierno Federal. Al momento de interrogar sobre este evento al gobernador Ausencio Cruz, este respondió que habían sido los integrantes de la Liga de la Defensa Social Tabasqueña, quienes le habían prendido fuego al templo, que eran un grupo de traidores a los principios revolucionarios.[73]

En 1929 el Estado y la Iglesia católica firmaron unos acuerdos para pacificar al país, con ello se pudieron reabrir los templos católicos. Tal suceso hizo más compleja la situación en Tabasco, porque el anticlericalismo permeaba todos los espacios de la vida pública. El obispo Díaz intervino ante Gobernación para informar que, en Teapa, aprovechando la ingenuidad de los pequeños, quienes obedecían

[72] Martínez, 2006, p. 199.
[73] La queja del clero (…) "iba encaminada, sin embargo, a denunciar a Garrido, quien *dispone en Tabasco de vidas y haciendas*, y a quien acusaban de haber incendiado el templo de la Santa Cruz el 22 de abril de ese año. En la carta, expedida el 28 de septiembre de 1928, aseguraban que en esa iglesia fueron resguardas las imágenes y objetos del culto extraídos de los otros dos recintos" (Martínez, 2006, p. 198).

órdenes superiores, se estaban destruyendo los altares y las imágenes religiosas.[74]

Para el Gobierno Federal no era sencillo hacer compatible lo que pasaba en Tabasco con la reorientación de las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica. El 25 de marzo de 1930 la Dirección de Bienes Nacionales sugirió a Gobernación que el problema de las iglesias en la entidad se resolviera de forma general de acuerdo con la Ley sobre Clasificación y Régimen de los Bienes Inmuebles de la Federación, tomando en cuenta que la jerarquía católica se había sometido a la Constitución.[75]

> De 85 templos existentes en Tabasco, según reportaba la Secretaría de Gobernación, 68 habían sido convertidos en escuelas, pero solamente diez por decreto presidencial. Los otros habían sido tomados a discreción; en 15 se seguían realizando cultos, y curiosamente el de Paraíso estaba dedicado al evangélico; 16 simplemente fueron clausurados.[76]

Hacia 1932, el pueblo tabasqueño había sufrido un fuerte cisma. De esta división, los partidarios garridistas continuaban –a pesar de que existía un acuerdo que ponía fin a la persecución religiosa– amedrentando a la Iglesia católica como a sus devotos. Mediante un edicto, el presidente municipal de Cunduacán amenazó con disolver a todo grupo religioso que se reuniera en cualquier espacio público, fijándose un plazo de ocho días para quitar las osamentas de sus familiares que estuvieran enterrados en el atrio del templo, porque este edificio sería acondicionado para construir una escuela racionalista.[77]

No obstante, el acontecimiento que marcó la reapertura del culto católico en Tabasco fue la movilización de sus creyentes en 1938. Por ello, para establecerse nuevamente en la entidad, la Iglesia católica se propuso que los campesinos de diferentes regiones arribaran discretamente a la capital del Estado. Durante los primeros días de mayo de 1938 comenzó a llegar la gente a las inmediaciones del templo de la Inmaculada Concepción, conocida popularmente como "La Conchita", localizada en la cabecera sur de la Plaza de Armas, frente al Palacio de Gobierno.[78]

---

[74] Ibidem.
[75] Ibidem.
[76] Martínez, 2006, p. 204.
[77] Ibidem.
[78] De acuerdo con Geney Torruco (1987), el Templo de la Inmaculada Concepción se construyó en San Juan Bautista en 1614, cuando "el gobernador de la provincia dio instrucciones a los alcaldes mayores para que mandaran a construir en las cabeceras y pueblos, iglesias y casas reales (…) misma que se levantó en el centro de la plaza; sus materiales fueron seto, madera, guano y piso de tierra. Todo indica que en la villa y en general en la provincia de Tabasco hubo retraso en estas obras básicas para la conquista, debido a que no radicaban sacerdotes en ella; el clima, los moscos, y los piratas, los hacían correr" (p. 31).

El 14 de mayo de 1938, ante la multitud reunida, se celebró una ceremonia religiosa a las siete de la mañana en los escombros del Templo de la Inmaculada Concepción, la cual fue oficiada por el párroco Pilar Hidalgo.[79] Esta fue la primera misa católica desde que Tomás Garrido Canabal tomó las riendas del gobierno de Tabasco. Después empezaron a celebrarse procesiones católicas por las principales calles de Villahermosa, mientras la población capitalina se quedaba pasmada por dichos acontecimientos religiosos. Estas acciones transgredieron las leyes vigentes de aquel tiempo. Tal situación aconteció ante los ojos de la policía local que acordonó el lugar.[80]

El gobernador de Tabasco, Víctor Fernández Manero, charló en varias ocasiones con Salvador Abascal, para que no continuara promoviendo más actos religiosos, así como para que disuadiera a las multitudes rurales de manifestarse públicamente a favor del catolicismo. El prelado Salvador Abascal se mantuvo firme a su posición y no se retiró del área, alegando que sólo se irían cuando los cultos católicos fueran legales nuevamente en la entidad.[81]

En respuesta a las expresiones de religiosidad católica, Fernández Manero organizó una manifestación antirreligiosa con obreros, maestros, estudiantes y campesinos, amenazando con disolver a balazos los disturbios que la feligresía católica estaba haciendo en Villahermosa.[82]

Conforme pasaba el tiempo el ambiente se tensaba, hasta que el 30 de mayo de 1938, los policías que acordonaban a los creyentes católicos que se manifestaban, forcejearon con una mujer que deseaba atravesar el cerco. Desde el Templo de la Inmaculada Concepción, Salvador Abascal llegó con once hombres, para proteger a la mujer que luchaba con los gendarmes. Estos, al percatarse de que Salvador Abascal se aproximaba con otras personas, dispararon sus armas y asesinaron a cuatro campesinos.[83]

Por tales sucesos, tuvo que intervenir el encargado de las operaciones militares, para disolver el tumulto con un escuadrón del ejército. Salvador Abascal fue detenido junto con el padre Pilar Hidalgo. Ambos fueron trasladados a Ciudad del Carmen, Campeche, en donde días después fueron liberados. Salvador Abascal y el sacerdote Pilar Hidalgo regresaron a Tabasco el 15 de junio de 1938, para volver a exigir que se restableciera en la entidad la libertad de cultos. El presidente Lázaro Cárdenas tuvo que intervenir

[79] Cabe recordar que el Templo de la Inmaculada Concepción fue derribado durante el garridismo. El Templo fue inaugurado nuevamente el 8 de diciembre de 1945 (Torruco, 1987).
[80] Abascal, 1972, 1987.
[81] Op. Cit.
[82] Ibidem.
[83] Ibidem.

entre las partes, para que se derogaran las leyes que atentaban contra la libertad religiosa en Tabasco.

En los años siguientes fueron cayeron cada una de las leyes impuestas en el garridismo. No obstante, debajo del manto protector de Garrido Canabal, se incubó una generación de políticos que, con el tiempo, florecieron en el escenario político local. Tales políticos tuvieron un proceso de adaptación a las reglas que se establecieron en la Ciudad de México. Pero de estos políticos como de la pluralidad religiosa contemporánea en Tabasco, hablaremos en otra ocasión.

CONCLUSIONES

Durante la época garridista en Tabasco se impulsó una política educativa racionalista que pretendió erradicar la fe católica, con la finalidad de despojar al pueblo tabasqueño de las supersticiones religiosas, para cimentar las bases del pensamiento científico entre la población, el cual transformaría a la sociedad. Pero fueron inútiles los esfuerzos de Garrido Canabal para eliminar las creencias y prácticas religiosas en la sociedad, porque el pueblo tabasqueño continuó con su cosmovisión religiosa. Para 1938 la Iglesia católica romana empezó a reabrir nuevamente sus templos. Con ello, se terminó de pluralizar el contexto sociorreligioso en el Edén Mexicano.

De hecho, los censos oficiales nos ilustran que Tabasco ya estaba experimentando desde 1895 un incremento en el número de feligreses de iglesias protestantes como de personas sin adscripción religiosa (sin religión). En ese sentido, identifico dos factores que incidieron en el aumento de protestantes en Tabasco, siendo estos los siguientes:

1) Para el establecimiento definitivo del protestantismo en Tabasco fue decisivo que el Presbiterio del Golfo de México prosiguiera con su visión misionera en la región sureste del país, porque esto permitió que se asentara, aún más, el protestantismo en Tabasco. Después fue la tenacidad y perseverancia de los pastores lo que hizo que prosperara el protestantismo en el Edén Mexicano.
2) Cuando gobernó a Tabasco Tomás Garrido Canabal toleró la presencia de los protestantes, porque simpatizaba con los ideales liberales –propios de la ideología religiosa protestante–, los cuales fueron instaurados en las Leyes de Reforma. Recordemos que estas promovieron la libertad de culto y la pluralidad de doctrinas religiosas, así como una educación racional, para los sectores más pobres de la sociedad, con la finalidad de contrarrestar el poder que tenía la Iglesia católica en México, incluyendo al Edén Mexicano.

BIBLIOGRAFÍA

Abascal, S. (1987). Tomás Garrido Canabal. Sin Dios, sin curas, sin iglesias, 1919-1935. Editorial Tradición.

Abascal, S. (1972). La reconquista espiritual de Tabasco en 1938. Editorial Tradición.

Bennett, C. (1968). Tinder in Tabasco. A study of church growth in tropical Mexico. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

Blancarte, R. (1993). Historia de la iglesia católica en México, 1929-1982. El Colegio Mexiquense, Fondo de Cultura Económica.

Canudas, E. (1989a). Trópico rojo: historia política y social de Tabasco, 1919-1988. Tomo I. Gobierno del Estado de Tabasco, Instituto de Cultura de Tabasco.

Canudas, E. (1989b). Trópico rojo: historia política y social de Tabasco, 1919-1988. Tomo II. Gobierno del Estado de Tabasco, Instituto de Cultura de Tabasco.

De Giuseppe, M. (2011). El Tabasco racionalista frente a lo indígena: entre laboratorio social y experimentación cultural (1922-1934). Historia Mexicana, 61(2), 643-706.

De la Torre, R. y Gutiérrez, C. (2005). La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas. Desacatos, 18, 53-70.

Dirección General de Estadística (1943). Sexto Censo de Población 1940. Tabasco. Secretaría de la Economía Nacional. Estados Unidos Mexicanos.

Dirección General de Estadística (1935). Quinto Censo de Población. 15 de mayo de 1930. Estado de Tabasco. Secretaría de la Economía Nacional. Estados Unidos Mexicanos.

Dromundo, B. (1953). Tomás Garrido: su vida y su leyenda. Editorial Guarania.

Dulles, J. (1961). Yesterday in Mexico. A Chronicle of the Revolution, 1919-1936. University of Texas Press.

Filigrana, J. (2016). La construcción del Estado nacional posrevolucionario en la perspectiva del sureste de México 1915-1935. Tesis de Doctorado en Historia y Estudios Regionales. Universidad Veracruzana.

González, P. (1972). La democracia en México. Era.

Gutiérrez, Á. A. (2021). La conformación de la pluralidad religiosa en México (1810-2010). Revista Científica de FAREM-Estelí, 38, 41-64.

Gutiérrez, Á. A. (2019). Panorama étnico religioso en México. Ecos Sociales, 7(19), 672-683.

Gutiérrez, Á. A. (2018). El paisaje religioso entre los mayas chontales de Tamulté de las Sabanas, Tabasco. En: Estudios sociales y humanísticos. Miradas múltiples (pp. 83-106). Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.

INEGI (2020a). XIV Censo General de Población y Vivienda. Tabulados básicos por localidad. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI (2020b). Clasificación de religiones. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

Kirshner, A. (1976). Tomás Garrido Canabal y el movimiento de los Camisas Rojas. Secretaría de Educación Pública.

Martínez, C. (2020). El laboratorio de la Revolución: el Tabasco garridista. Fondo de Cultura Económica.

Martínez, C. (2006). Breve historia de Tabasco. Fondo de Cultura Económica.

Moreno, J. A. (2011). Quemando santos para iluminar conciencias: desfanatización y resistencia al proyecto cultural garridista, 1924-1935. Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México, 42, 37-74.

Patiño, A. (2011). Libertad religiosa y principio de cooperación en Hispanoamérica. Universidad Nacional Autónoma de México.

Ramírez, M. (2006). El patriarca Pérez. La Iglesia católica apostólica mexicana. Universidad Nacional Autónoma de México.

Rico, S. (1993). La revolución mexicana en Tabasco. Un estudio sobre las elites políticas regionales, 1884-1921. Tesis de Maestría en Estudios Regionales. Instituto de Investigaciones José María Luis Mora.

Rico, S. y García, M. (1994). Iglesia y sociedad en Tabasco, 1810-1938. En: Historia general de Tabasco. Tomo I. Historia social (pp. 129-260). Gobierno del Estado de Tabasco.

Ridgeway, S. (2001). Monoculture, monopoly and the Mexican Revolution: Tomás Garrido Canabal and the Standard Fruit Company in Tabasco (1920-1935). Mexican Studies, 17, 143-169.

Torres, M. (2014). Radicalismo doctrinario o praxis revolucionaria. El discurso del bloque de jóvenes revolucionarios. En: Anuario de Historia, 4, 169-211. Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.

Torres, M. (2001). Mujeres y utopía. Tabasco garridista. Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.

Torruco, G. (1988). Villahermosa, nuestra ciudad. Tomo II. H. Ayuntamiento Constitucional del Centro.

Torruco, G. (1987). Villahermosa, nuestra ciudad. Tomo I. H. Ayuntamiento Constitucional del Centro.

CAPÍTULO IV
El varón perfecto: jóvenes creyentes en transición a la vida adulta en un contexto de diversidad familiar

María Eugenia Patiño López[1]
Blanca Imelda Pedroza Gallegos[2]

INTRODUCCIÓN

Los cambios en las transiciones a la vida adulta han sido analizados principalmente en su paso desde la sociedad industrial hacia la sociedad global. La transición a la adultez durante mucho tiempo ha sido considerada como una secuencia de eventos independientes que ocurren en una sucesión normativa o lineal.[3] Sin embargo, la transición a la vida adulta, más que un conjunto de eventos que ocurre de manera ordenada a lo largo del curso de vida de los jóvenes, es un proceso en el cual cada joven elige, o se ve obligado a seguir, una trayectoria que finalmente lo convertirá en adulto.[4] Como las connotaciones de joven y adulto son dispares en algunas sociedades, en el tiempo y el espacio, los investigadores interesados tienen dificultades para definir cómo se experimenta cada uno de los eventos.[5] Así, la transición a la adultez no incluye los mismos componentes para todos, no sigue la misma secuencia y no ocurre conforme el mismo calendario.[6]

La diversidad religiosa es un fenómeno presente en México desde hace más de un siglo, cuando el gobierno permitió y facilitó la entrada de iglesias protestantes al país para hacer cierto contrapeso a la Iglesia católica. Sabemos que el censo nacional realizado cada diez años en México incluye una pregunta sobre religión, misma que ha evolucionado en aras de obtener una información más fina respecto a las creencias que practican los mexicanos. Hace algunas décadas, se creyó que México se encaminaba vertiginosamente hacia el protestantismo, al igual que el resto de América Latina, más específicamente hacia el evangelismo[7] y los datos más recientes confirman esta tendencia en algunas regiones o estados del país, pero no es una propensión general a nivel nacional.

La zona ubicada en el centro norte y centro occidente es la que presenta un cambio más lento en la diversificación religiosa, entre otras

[1] Profesora Investigadora Titular de Tiempo Completo, Departamento de Sociología y Antropología, Universidad Autónoma de Aguascalientes. Doctora en ciencias antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana. Ponente y conferencista en diversos congresos nacionales e internacionales. Perfil deseable del Programa para el Desarrollo Profesional Docente. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores de la SECIHTI, Nivel I.
[2] Estancia Posdoctoral CONAHCyT en la Universidad Autónoma de Aguascalientes.
[3] Marini, 1984; Tuirán, 1999.
[4] Hogan y Astone, 1986.
[5] Echarri y Pérez, 2004.
[6] Op. Cit.
[7] Stoll, 2002.

situaciones porque geográficamente forma parte de una franja de estados en los que el catolicismo, debido a su presencia histórica, mantiene fortaleza y muchas de sus prácticas son consideradas no solo religiosas sino parte de la cultura local. Este es el caso del estado de Aguascalientes que, de acuerdo con el Censo de Población y Vivienda 2020, ocupa el tercer lugar en el país con el mayor número de adscritos a la religión católica, lo que corresponde al 89.3% de la población total de la entidad. Los estados que le preceden son Guanajuato y Zacatecas.

En cuanto a otras iglesias, los datos se ubican de la siguiente manera: cristianos 5.1%, en este grupo se ubican los evangélicos, bautistas, presbiterianos, la luz del mundo, adventistas del séptimo día, mormones y testigos de Jehová y en tercer lugar se ubican las personas sin religión con 4.4%. Como puede advertirse, es casi el mismo porcentaje de personas pertenecientes a una denominación cristiana que aquellos que se asumen sin religión.

Otras religiones también tienen presencia, pero esta es muy minoritaria, entre ellos destacamos a la judía (.01%), islámica (.007%), origen oriental (.005%), espiritualistas (.005%), cultos populares (.01%) entre otras.

A decir de María Eugenia Patiño y Genaro Zalpa, "en este censo se añadió una categoría antes no considerada, creyente sin adscripción: 1,234 (7.8%). Finalmente, 3,490 personas se encuentran en la categoría no especificada. Sobre este grupo, la categoría más interesante la representa los creyentes sin religión, cuyo porcentaje es mayor al de otras religiones. En su análisis se encuentra una de las claves para comprender las formas contemporáneas de vivencia religiosa en la que la adscripción deja de ser central".[8]

MÉTODOS

En un trabajo anterior[9] propusimos una categorización que nos permitiera clasificar a los jóvenes en el estado, con base en los resultados de la Encuesta sobre Creencias y Prácticas Religiosas en Aguascalientes.[10] Con este fin, utilizamos una técnica estadística denominada Análisis de Componentes Principales (ACP) a través de la cual definimos una clasificación con el objetivo de agrupar a los jóvenes del universo disponible (300 casos) entre 18 y 29 años de edad en perfiles creyentes de acuerdo con la intensidad declarada de las creencias. A partir de los resultados del ACP, se identificaron tres grupos, a los que denominados como ortodoxos, pluralistas y eclécticos.

[8] Patiño y Zalpa, 2022, p. 175.
[9] Patiño, y Ávila, 2015.
[10] ECPRA, 2009.

En el presente capítulo trabajaremos con los fragmentos narrativos de un joven, que de acuerdo con las características de sus perfiles hemos clasificado en el grupo de ortodoxos.

Se les ha denominado de esta manera al ser los que con mayor contundencia se acercan a las creencias básicas de la doctrina de la iglesia a la cual se adscriben. Por lo tanto, tienen certezas de manera intensa en un conjunto pequeño de creencias, dependiendo de su adscripción religiosa: estas son dos, ortodoxas propias de la matriz cristiana: Dios y Jesucristo, y dos más que proceden de la matriz católica, la virgen y los santos. Creen, con menor intensidad en el cielo, el infierno y el purgatorio y siguen los preceptos de sus religiones. También son lo que más distanciamiento muestran de las creencias fuera de las matrices cristianas, por ejemplo, la reencarnación y la energía universal espiritual. Es decir, pocas creencias, aunque básicas y con gran intensidad. Con relación a las creencias, son aquellos que mantienen una cercanía con sus respectivas iglesias a través de grupos juveniles y/o participación en actividades religiosas más allá del culto semanal.

Las variables sociodemográficas también nos permiten dibujar un perfil de ellos: 28% de nuestros encuestados corresponden a este grupo, siendo 54.4% hombres y el 45.1% mujeres. Hemos dividido a los jóvenes en dos grupos de edad, los cuales se distribuyen de la siguiente manera: 42.1% se encuentra en rango de 18 a 24 años y de 25 a 29 corresponde el 57.9%.

Sobre la escolaridad 28.1% ha cursado la secundaria, 45.6% tiene la preparatoria y 26.3% la licenciatura. De acuerdo con su estado civil, 33.9% está casado y 66.1% permanece soltero. Su ocupación es la siguiente: 58% trabaja, el 18.7% es ama de casa y el 23.2% estudia.

Un segundo paso fue explorar a través de entrevistas a profundidad de acuerdo con el perfil antes delineado, jóvenes que pudieran corresponder a este, con la intención metodológica de contrastar las similitudes ubicadas estadísticamente y con posterioridad profundizar en un conjunto de datos que no era posible advertir sino a través de las narrativas; de tal manera, que pusiéramos a prueba la compatibilidad de las técnicas en la búsqueda orientada de información. Para esta exposición, el énfasis se hará en dos momentos narrativos: la conversión y la negociación con su familia de origen ante la conversión.

EL CASO DE CONVERSIÓN RELIGIOSA EN UN JOVEN DE AGUASCALIENTES

El presente texto está centrado en el relato biográfico[11] de un joven varón de 19 años, soltero y el menor de cinco hijos, estudia la preparatoria y en su tiempo libre es solista y compositor de música rap.

La entrevista se llevó a cabo en la sala de su casa, él vive con su familia. Al llegar a ella se observa que las paredes están dedicadas a mostrar las fotografías que marcan momentos importantes para su familia católica: el matrimonio de los padres, la primera comunión de los hijos y al centro dominando el espacio y en el sitio de mayor importancia de la vivienda, un gran cuadro que muestra a la virgen de Guadalupe y a sus pies el Papa Juan Pablo II; es decir, para la familia, son importantes en su vida la religión y los ritos que acompañan a los ciclos vitales y sociales.

Desde hace unos meses, él decidió cambiar de religión en un proceso difícil de ser aceptado sin algunas reticencias por parte de su familia. Después de dejar la Iglesia católica, el joven ya no se considera un practicante de una religión sino alguien que cree, ama y busca agradar a Dios.[12] Al respecto, nos señala lo siguiente:

> Yo soy cristiano, el cristianismo no es religión, no se considera una religión, pero mi familia es católica. Tengo alrededor de 10 meses como cristiano, 11 más o menos ya casi cumplo el año, este… y fue un proceso difícil, pero bonito porque la verdad me siento muy cómodo en el cristianismo, y creo que es mejor que el catolicismo y que algunas otras religiones, este… y pues sí fue algo así como extraño para mi familia, hasta el día de hoy como que no, no se aclara por qué, verdad, porque a veces ellos creen que lo hice así como que, no sé, nomás porque sí, pero en realidad fue porque algo me llamó a hacerme un cristiano y fue en mi interior, no sé, la espiritualidad, yo creo me sentía un poco vacío y nada lo llenaba más que el cristianismo.

Su acercamiento con la iglesia y la religión que profesa actualmente fue a través de su exnovia, una chica que le invitó a acompañarlo al culto donde se sintió bien recibido y encontró empatía por parte de los congregantes. Esto coincidió con algunos malestares físicos que fueron disminuyendo conforme la comunidad le acogió y oró por él. Él lo percibe como conveniente para ese momento de su vida, pues la conversión le ofreció sentido a las situaciones que estaba viviendo. Su conversión fue de tipo paulina, es decir, sintió el momento en que Dios se le presentaba a través de la sanación y posterior a ello, encontró respuestas a sus preguntas de vida en su nueva iglesia. Sobre esto, nos menciona lo siguiente:

[11] Sautu, 2004.

[12] Es útil aclara que coloquialmente se conoce como "cristianos" a las personas practicantes del evangelismo, sea dentro de una Iglesia histórica, pentecostal, neopentecostal u otros movimientos religiosos, derivados de la Reforma del siglo XVI. En sentido estricto, el cristianismo o religión cristiana, abarca todas las iglesias presentes en el mundo que creen en Cristo como Dios y en la Trinidad de Dios.

> Actualmente asisto a la iglesia que se llama Centro Cristiano Rey de Gloria, está ubicada en el fraccionamiento Casa Blanca, y pues yo creo que fue, tuvo algo que ver una exnovia, pero en realidad, yo no me hice cristiano sólo por ella, más que nada yo creo que fue porque yo vi que me convenía, porque yo creo que nadie te puede obligar a que hagas las cosas ni nada de eso. Entonces, ella me empezó a invitar y sus papás eran así muy de estarme platicando muchas cosas de la Biblia y así, no me lavaban el coco, nada de eso, simplemente pues me contaban cosas y eran atentos conmigo y se portaron muy amables, entonces eso fue lo que influyó al querer yo también conocer. Yo dije: –bueno pues no tiene nada de malo ir un día a visitar, verdad, a ver cómo está el rollo– cuando fui la primera vez la verdad no me llamó mucho la atención, respeté mucho cómo se comportaban y todo, pero no me llamó mucho la atención, aunque reconozco que sí me impactó, algunas cosas que vi se me hicieron muy sobrenaturales y creo que fueron muy buenas y fue cuando dije: –"guau" la verdad aquí Dios se manifiesta de una enorme manera–, entonces quede así con una duda por así decirlo, porque nunca he visto esto en el catolicismo. Entonces ya escuchaba rap cristiano, porque yo canto rap, yo era católico, pero lo escuchaba porque se me hacía muy bonito el mensaje y la manera en la que hablaban, se me hacía algo normal. Esa fue la primera vez que fui y después me volvieron a invitar, pero ya no accedí a ese mismo lugar porque no me agradó mucho. Un día, estando con mi novia, empecé a sentir un dolor muy fuerte en el brazo, parecido al de un infarto, se me empezó a adormecer el brazo, entonces le comento a mi ex suegra y ella me dio unas pastillas, pero no se me quitó el dolor, y ese día tenían que ir a la iglesia, pero ya era otra iglesia, entonces ellos se fueron y al poco tiempo le marcan a mi exnovia diciéndole que pues me llevara para que hicieran oración por mí y se me quitara el dolor, entonces sí accedí a ir y ahí algo me tocó, porque al entrar, sentí la presencia de Dios muy fuerte y cuando accedo a que el pastor ore por mí, este… me toca y caigo al suelo así como algo súper natural, me toca, me hace oración y caigo al suelo así como si alguien me hubiera empujado. Sentí muy bonito, como que algo se me quitó, el dolor se fue, fue cuando dije –la verdad esto es muy bonito y vi la manera en que se trataban, muchas cosas que me agradaron y así llegué aquí–. Al llegar a mi casa me senté en la cama y dije: –espero y tome una buena decisión, pero yo creo que yo me voy a convertir al cristianismo–, porque me gustó mucho y fue algo difícil, pero nada me lo impidió. Me puse a pensar mucho en qué iba a decir mi familia, pero la verdad nada me frenó, yo sentí en mi corazón esa sensación de "di sí al cristianismo" y hasta la fecha.

Es notable cómo el acto de conversión implica no sólo dejar una iglesia para asistir a otra sino un cambio en la forma de vivir y de ser. Para un joven, es un evento clave que conduce a una especie de adultez que no sólo es espiritual sino también desde el punto de vista puramente humano y social, aun sabiéndose en plena juventud. En el siguiente fragmento, como en otros que expondremos más adelante, explícita e implícitamente se refleja cómo la conversión es percibida fuertemente por este joven como un proceso que lo va conduciendo de su antiguo estado de inmadurez a otro donde se auto percibe como ser mejor que antes.

> He ido trabajando mucho en ello y Dios poco a poco me ha quitado cosas que no pude quitarme siendo católico y creo que he mejorado, como ser humano, como alumno, como hijo, como hermano, muchas

> cosas he mejorado, como vecino, en muchas cosas he sentido que he mejorado y he sentido menos ese vacío espiritual.

Otros elementos que le gustaron fueron el tipo de expresiones del culto. Siendo él músico, el canto y la danza fueron un elemento más para quedarse, pues esta forma de experimentar la práctica religiosa le fue muy atractiva, así como la solidaridad que se le proporcionó en la comunidad religiosa.

> La manera en que las personas le brincaban a Dios, le danzaban, me sorprendí mucho de que dije: –"guau" la verdad con todo respeto en la Iglesia católica nunca hacemos esto–. Las personas entran y solamente te ven mal, te barren, es un poco más serio el lugar, como si estuvieras en un funeral y vi el ambiente y sentía que estaba en algo que nunca había estado. A veces necesitas en casa esa alegría o ese amor, sentía que estaba como en casa y yo veía a mi alrededor y pensaba que me iban a ver mal porque era mi primera vez [en el templo] y al contrario, me trataron como un hermano, como un familiar, la gente le brincaba a Dios, le daba gracias, brincaban de alegría, chiflaban, exclamaban cosas bonitas, veía que estaban enamorados de Dios y yo decía: "guau". Uno dice: "están locos", pero lo hacían porque Dios había hecho algo en sus vidas, estaban tan agradecidos que de esa manera se lo agradecían, bailando y cosas así y fue algo que me impactó. Sentí la buena vibra, llegaba así medio mal y salía muy alegre y no fue la primera vez, ya había sentido algo similar, solo que no me gustó mucho el ambiente, pero sentía que estaba más lleno mi espíritu cuando salía de ahí que en una iglesia católica. Dije: –"guau" se tratan como hermanos–, se comportan casi como un varón perfecto agradable a Dios.

En su decisión contó con la compañía de su exnovia y familia, lo que ayudó en la transición. No obstante, mantiene la certeza de que la decisión fue personal y llenaba los vacíos y expectativas que al respecto tenía, a pesar de haber terminado en ese tiempo su relación de pareja. Considera que en el contexto en que vive, cambiar de religión a otra minoritaria tiene sus efectos en las relaciones sociales y familiares, sin embargo, cree que ello es parte de las implicaciones de ser cristiano.

> Cuando vi que la relación (de noviazgo) no funcionaba tuve miedo de decírselo porque dije: a lo mejor ya no vamos a vernos igual y no sé si tenga que dejar de ir a esa iglesia. Pensé, voy a intentar seguir yendo normal para ver cómo suceden las cosas; pero, gracias a Dios, como cristianos maduros, lo tomaron bien y seguimos llevándonos bien, aunque ya no seamos novios, sus papás también, en los amigos sí fue un poco más difícil. Cuando yo sé que estoy en algo correcto en algo que me llena ese vacío, pues que el mundo ruede y hasta la fecha sigo batallando un poco en eso. Es difícil ser cristiano, con la gente, con el entorno porque te ven un poco raro, te ven como si fueras otra cosa, como si no fuera un ser humano como ellos, pero pues es parte de, tienes que lidiar con cierto tipo de cosas y en la misma Biblia dice que los que seguimos a Jesús vamos a ser más atacados, pero no importa porque al final todo tendrá su recompensa siempre y cuando lo sigas de corazón.

Actualmente se encuentra en el proceso de prepararse para el bautizo, lo que de manera formal haría el ingreso a la iglesia que eligió, en esta transición ha ido adquiriendo ciertos elementos que han cambiado su percepción sobre lo que debe ser un hombre religioso, lo que también ha tenido en su cotidianidad y sus relaciones con amigos y familiares.

> Al bautizarse ya es como entregarte a Dios y no ser tan inmaduro por decir, no te dejas llevar por la plática de los amigos, así como que aspiro a ser un varón más perfecto más cercano a Dios no es así como alejarte de toda la gente o así, porque a veces es lo que creen que ser cristiano es ser religioso, así como extravagante. Yo creo que es una forma de vivir, pero siguiendo a Dios y a Jesús nada más, quisiera llegar al cielo, ser un buen cristiano es dar todo con tal de salvarte, dar todo con tal de salvar a los demás, ayudar a los demás, ayudar al prójimo, yo creo que eso es para mí ser un buen cristiano.

Su vida se transformó desde que tomó la decisión de la conversión, su vida de todos los días tiene como principio y fin la voluntad divina y él intenta actuar en consecuencia a ello.

> Para mi Dios lo es todo, porque sin él sinceramente ni estuviera aquí, no estuviera respirando, no tendría comida, no tendría vestimenta, porque sí, obviamente mis padres me dan la comida, pero pues si Dios hace que no tengan empleo, no lo tendrían. Creo que él controla todo y que él está en todo.

Su vida, desde entonces ha cambiado y le ha obligado a modificar e inclusive cambiar sus amistades o la manera en que se relaciona con ellos. Ve a la sociedad carente de valores y con grandes dificultades, muchos de ellos provocados por el distanciamiento o ausencia de Dios en sus vidas.

> La juventud está muy mal ya muchos no creen en Dios o son muy rebeldes, mucha anarquía, yo nunca he negado a Dios porque, para mí, Dios es primero que todo, lo amo sobre todas las cosas incluso más que a la música, por Él existe la música ¿no? Yo creo que es de las mejores cosas que nos regaló, la música, la vista, todo, el mismo hablar, todo, todo, Dios es perfecto; en ese aspecto, somos su creación, para mí es perfecta, entonces amo por igual a un animal que a Dios porque el ánima fue hecha por Dios, entonces amo más a Dios porque él fue quien hizo eso. Eso para mí es Dios, todo, todo.

Una parte fundamental de su conversión es la posibilidad de hacer compatibles la religión que profesa y su música, que en este caso se vuelve una manera de agradar a Dios desde la trinchera que eligió. Lo cual le permite evangelizar con sus composiciones al mismo tiempo que le ofrece un trabajo.

> Tengo ocho años en el rap, pero grabando apenas como cuatro […] Entonces influyó también el dibujo, porque desde pequeño me gusta dibujar, desde el kínder recuerdo mucho eso, si casi que lo traigo en la sangre, no sé dibujar, me fascina dibujar, entonces influyó porque: el

> grafiti, el hip hop y como los grafiteros escuchaban rap, entonces lo conocí.

Como compositor de música, busca ser un modelo para quienes lo escuchan y cree que es una buena manera de llegar a otros con el mensaje religioso o que incida ofreciendo enseñanzas positivas. Para él, la música es uno de los canales en que Dios se expresa, por tanto, es su deber compartir su don de la mejor manera posible.

> No me gustaría que un niño esté diciendo malas palabras a causa de mí, entonces intento darle un buen mensaje para que él camine por un buen lugar, que siga a Dios o a lo mejor no necesariamente ser un tema religioso por así decirlo o referente a Dios, pero por lo menos no dar un mal mensaje. Si vas a hablar del baile no hablar de un baile sexoso o un baile pervertido, hablar de un baile sano, a lo mejor no tienes que hablar necesariamente de Dios, pero hacer hip hop es hacerte responsable de lo que estás hablando, cualquier tipo de género musical es lo mismo.

Los mensajes que él involucra en sus canciones, tienen que ver con su propia visión del mundo, con los modelos de vida que ha aprendido desde la familia y la iglesia principalmente, para él poder expresarse es algo que se debe hacer con responsabilidad.

> Soy un poco quejumbroso por así decirlo, sí me quejo un poco del gobierno también, pero yo creo que, hasta un cierto punto, no amenazando, ni deseándoles la muerte, ni cosas así, más bien lo que debes hacer es expresarte, se trata de eso. Bueno, cuando escribes una canción, se trata de sacar un cáncer que te está molestando por dentro, es como si tuvieras ganas de vomitar y al escribir la canción sacas todo lo malo que traes, entonces al escribirla tú puedes expresar lo que, lo que sientes, pero siempre y cuando no rompas un cierto límite. En mi aspecto yo como cristiano por mucho coraje que tenga en algo o por mucho que me hayan lastimado una persona, si quiero hacerle una canción y quiero desahogarme, no lo hago con afán de ofenderla o desearle un mal, deseo pues sacar lo que traigo, pero no traspasando ¿no? O sea, teniendo una barrera no llegando más allá, no ofender a las personas, sino más bien, a lo mejor, abrirle los ojos o hacerla reaccionar, cosas así. Entonces, si te quejas del gobierno en una canción, no necesariamente tienes que ofenderlo o agredirlo o amenazarlo, simplemente es así como una manera de expresarte, de quererle decir sus verdades, pero no, tú sabes que a lo mejor no puede escucharla él, pero tú estás expresándote, estás sacando todo. Es como cuando, por así decirlo, los católicos cuando van y se confiesan sienten que están sacando lo que traen ¿no? cuando se lo cuentan a alguien es lo mismo, a lo mejor el padre puede decir: bueno, está bien, a mí no me importa lo que me está diciendo, pero lo perdono o así, es lo mismo en el rap, a lo mejor no te va escuchar el gobernante al que le haces la canción, pero tú estás expresando lo que tienes, o sea, lo que sientes lo estás sacando, estás como, como lo decía tirando una vomitada, no sé sacando algo que te estaba ahí haciendo sentir náuseas y estás expresándolo, ese es el fin ¿no? expresarlo y que la gente se identifique porque primero que nada debe de gustarte a ti, porque hay quienes dicen: "no, es que no le gusta a los demás", pero tiene que gustarte a ti, para que le pueda gustar a los demás. De nada serviría que les guste a todos y a ti no, entonces ya el que se identifica con lo que estás hablando pues ya se hace parte de un

> fan, se identifica con tu música, eso es lo que para mí es expresar, dar un buen mensaje.

Aquí un fragmento de una de sus composiciones que, declara, mejor le representan:

> Ayer hoy y siempre a mi Dios yo le pediré perdón
> Por toditas esas fallas y las veces en que la gente me provoca
> y me hace caer
> Él ya sabe desde arriba lo que sufrí
> Lo que vivo
> Y las bendiciones que vendrán
> Yo sé que estando con él las cosas no fracasarán
> Si algo no te funciona, es porque no es lo tuyo
> Sigue buscando en el nombre de Jesucristo
> Y verás lo que obtendrás
> A veces el humano culpa a papá Jehová de sus errores

Esta es una letra que deja observar las tensiones, el contexto en el cual vive, representado en los malos amigos, aquellos que le hacen contradecir las enseñanzas de su iglesia, pero también muestra confianza y esperanza en que Dios le perdona y le ayudará a encontrar el mejor camino. También se responsabiliza de sus actos, dejando de lado el providencialismo.

Es un canto de esperanza, que encuentra eco en la incertidumbre que le generan las condiciones de vida que experimentan muchos jóvenes de zonas vulnerables y, como en este caso, es la religión la que le ofrece claves para transitar en ella.

Para este joven, seguir a Cristo también es seguir sus enseñanzas, aunque no sin ciertas tensiones entre el deber ser y el contexto en el cual se desarrolla.

MODERNIDAD Y FAMILIA DIVERSA

La familia es una institución social básica. Es considerada por la psicología como el principal agente de socialización primario, es decir, es la que debe transmitir preponderantemente las habilidades que se requieren para encajar en la sociedad durante la infancia, desde el nacimiento. De hecho, la socialización es una de las principales funciones de la familia, además del cuidado, y puede decirse que los modelos de educación y de crianza responden a un ideal de socialización.[13]

Como sistema, la familia no sólo debe su configuración al componente afectivo y la presencia de lazos consanguíneos, lo que le confiere su particularidad distintiva, sino que presenta otras

[13] Rincón, 2012; Suárez y Vélez, 2018.

peculiaridades muy propias como es estar conformada por individuos de las más disímiles características (sexo, edad, funciones, responsabilidades, autoridad, proyecto de vida, etcétera) lo que no siempre se encuentra en otras instituciones sociales.

En este trabajo no estamos considerando a la familia en su noción tradicional: padre-madre-hijos/as, eventualmente abuelos. Lo argumentado vale para los diversos modelos de la familia contemporánea pues, como afirma María Ángeles Durán: "En sentido estricto, "la familia" no existe, es una sustantivación o abstracción conceptual... lo que conocemos son formas muy variadas y cambiantes de relaciones interpersonales en torno a dos ejes de vinculación: los de afinidad y los consanguíneos".[14]

Dentro de la diversidad natural de la composición familiar, han emergido nuevas realidades que abonan a la complejidad de las familias, causadas por factores sociales externos: migración, profesionalización, globalización digital, avances en materia educativa, ofertas culturales ricamente diversas disponibles al alcance de un clic, realidades que impactan en los miembros de todas las edades y roles. Además de las disimilitudes etarias, de autoridad, así como las diferencias educativas o de acceso y manejo de las nuevas tecnologías, muy marcadas generacionalmente, observamos que, incluso en miembros de una misma generación, se van conformando diversidades adicionales dentro de la familia reflejadas en indicadores que dan cuenta de pluralidad en las afinidades políticas y partidarias, modas, gustos musicales, grupos externos de pertenencia, etcétera. ¿Es válido seguir pensando a la familia como una unidad o cada miembro persigue su propio proyecto de vida para satisfacer sus necesidades de manera individual?

La búsqueda individual de la fe al margen de las creencias familiares parece estar en consonancia con el pensamiento moderno occidental que enaltece al individuo, bastando su razón y su libre albedrío para conducirse en sociedad. Una decisión tan personal como la vivencia de la fe por cuenta propia, al margen y aún a contracorriente de la familia, expresa un evento canónico de paso, de la juventud a la adultez, como lo son también lograr un título profesional, conseguir un empleo, casarse o independizarse del hogar, lo que supone también una maduración de la propia identidad y una diferenciación de la personalidad individual frente a los padres.

Por otra parte, una perspectiva más cultural complementaría a la clásica interpretación del individuo moderno de la cultura occidental pondría fuerte énfasis en el contexto social para la construcción de la personalidad individual. Luiz Fernando Dias y Rachel Aisengart, en un

[14] Durán, 2000, p. 3.

estudio comparativo sobre la religiosidad en Brasil, retoman en buena parte la importancia del parentesco en la construcción de la personalidad, en concreto, la familia puesta en el foco de un proceso que ellos llaman "relativización de la identidad individual".[15] Por ello, consideran que las nociones de una individualidad "partible", persona "dividual" o de "Intercambios mediados" (Strathern), "persona distribuida" (Gell) aportan utilidad a la hora de describir a las sociedades modernas.[16]

En el caso que estamos analizando, encontramos a un joven que eligió no sólo sus propios gustos musicales distintos a los de su familia, sino con ello toda una forma de ser dentro de la amplia oferta cultural juvenil, disponible incluso en otras partes del mundo, pero a la que es posible acceder fácilmente e indagar con toda la profundidad que se desee.

> No me identificaba con lo que escuchaba mi familia, mi familia son así muy de escuchar ranchero, banda y todo, ese tipo de géneros me fastidiaba de tanto oírlo. Entonces busqué identificarme con otra cosa, escuché varios géneros y de repente escuché rap en inglés y me gusté, empecé a investigar más a fondo y me di cuenta de que había, bueno, exponentes y fue cuando empecé a escucharlo, vi su vestimenta e intenté seguir ese tipo de cultura y fue ahí donde me atrapé y me sentí muy abrigado, me mantenía alegre, con fuerza, me ayudaba, me inspiraba.

El contexto social y cultural de modernidad híper conectada con tendencia global es un campo de cultivo de la más amplia diversidad familiar. Es también mucho más amplia la diversidad de familias realmente existentes que los modelos o tipos de familia construidos para su estudio, o para fines de gestión pública.

Al ser la familia la principal fuente y agente de la construcción de la identidad, se tiende a creer en ella como una unidad sólida capaz de funcionar como referente confiable para los individuos que la conforman a la hora de enfrentar la muy compleja oferta de modelos culturales. Sin embargo, la familia parece ser mucho más frágil de lo que se la piensa y continuamente enfrenta desafíos de adaptación y readaptación identitaria de sus miembros.

En este trabajo nos referimos a una nueva fuente de diversidad intrafamiliar: la diversidad religiosa, fenómeno creciente a nivel global.

[15] Dias y Aisengart, 2017.
[16] Cómo se citó en Dias y Aisengart, 2017.

LA CONSTITUCIÓN DE LAS FAMILIAS PLURICONFESIONALES, UN PROCESO LENTO EN EL CONTEXTO AGUASCALENTENSE

La familia, vista desde el punto de vista de la pluralidad interna, no suele ser objeto de estudios, como tampoco lo es el concepto de pluralidad aplicado a la diversidad presente dentro de la unidad social llamada familia.

En Aguascalientes, las familias católicas son ampliamente mayoritarias. Como ocurre en la región centro-norte de México, la práctica católica es un poco más cercana al catolicismo romano que al catolicismo popular, más extendido en el sur del país, sin que ello signifique ausencia de manifestaciones culturales de tipo religioso muy arraigadas. Sin embargo, la presencia de cristianos evangélicos es ya de varias décadas en la ciudad y, si bien, el ritmo de crecimiento de estas denominaciones ha disminuido en los últimos años, continúa.

Hemos dicho que, para este caso, nos referimos específicamente a un fenómeno creciente, empíricamente observable en Aguascalientes, de reconfiguraciones de las identidades religiosas al interno de la familia. ¿Qué desafíos enfrentan los individuos que la conforman, tanto los neoconversos como los demás miembros de la familia? ¿cuáles son los mecanismos de solución de los conflictos adyacentes a la conversión de solo una parte de los miembros? ¿qué cambios ocurren en la subjetividad, tiene lugar una reconfiguración de la identidad? ¿qué ocurre ante la alteración de prácticas cotidianas como la asistencia a servicios religiosos distintos? ¿las luchas por recomponer el imaginario social a favor de una pluralidad más inclusiva y democrática, han impactado también a nivel familiar? Estas y muchas otras preguntas surgen ante el fenómeno de la conversión religiosa individual, especialmente cuando ocurre en jóvenes que aún guardan alto nivel de dependencia de los adultos, lo que los ubica en una posición desigual de poder y por ende de toma de decisiones, vale preguntarnos por la función que tiene la familia para estos casos.

No pretendemos dar respuestas superficiales a estas cuestiones, más bien procuramos plantearlas con la intención de hacer visible un fenómeno: la diversidad religiosa al interno de la familia, ello en una sociedad que ya no es tan homogénea como solía pensarse en el caso de Aguascalientes. Estrictamente hablando, siempre ha existido una diversidad en la religiosidad, entendida como la intensidad de la fe y el nivel de práctica de la religión. Por ejemplo, sin pretensiones de generalidad, las estadísticas muestran que las mujeres son más proclives a las prácticas religiosas que los varones.[17] Sin embargo, las formas contemporáneas de diversidad religiosa no se refieren a niveles de fe y de práctica en un continuum. Lo que se advierte con cada vez mayor frecuencia es la compatibilidad de creencias pertenecientes a

[17] ECPRA, 2009.

diferentes matrices de religiosidad incorporados en trayectorias individuales creyentes. Diferenciamos pues, entre diversidad religiosa y diversidad –niveles– de religiosidad al interior de una matriz religiosa.

Si consideramos que la socialización en la familia tiene como función preparar al individuo para la convivencia ciudadana, esto es, en sentido opuesto al conflicto[18] una elección de uno de sus miembros, en contrario a la función socializante llevada a cabo por la familia, no es un asunto menor pues la religión forma parte de esos conocimientos adquiridos por socialización desde la infancia para la adecuada inserción social en un marco cultural.

La creencia religiosa por conversión se distingue de la adquirida por socialización en que la primera es efecto de una práctica disruptiva como puede ser el proselitismo religioso o el acercamiento por curiosidad. Por ende, la pertenencia a una nueva denominación por conversión supone un acto más reflexivo y consciente, que la pertenencia por socialización. Aunque en la conversión no se descarta un adoctrinamiento agresivo, este también puede ocurrir en el adoctrinamiento por socialización, por tanto, no sería un factor determinante. Lo destacable aquí es la transformación del imaginario individual en sentido distinto al imaginario compartido en una colectividad de pertenencia, en este caso la familia, que no sólo es el agente más importante de socialización, sino es el puente entre el individuo y la sociedad y una fuente crucial de construcción identitaria.

En este trabajo nos referiremos a pluralidad en un sentido sinónimo a diversidad. Aunque en sentido estricto no serían exactamente lo mismo, no profundizaremos en ello.[19] En cambio, deseamos agregar una precisión e ir más allá respecto a lo que hasta aquí hemos considerado como diversidad religiosa y diversidad cristiana. Creemos que, para el caso de Aguascalientes, asistimos con más rapidez a una pluralización cristiana que a una pluralización religiosa en general.[20] En el caso que nos ocupa no estamos propiamente ante la adquisición de una nueva religión pues transitar del catolicismo a una iglesia evangélica no implica el abandono de la religión cristiana. Se continúa también dentro de la cosmogonía occidental cristiana y se conserva la creencia en los dogmas de fe más básicos: Dios trino y uno, divinidad de Jesucristo y vida eterna en el cielo o el infierno. Nos encontramos pues no tanto frente a un pluralismo religioso sino a un pluralismo cristiano[21], pero no podemos olvidar que la prédica católica ante un cambio de

[18] Rincón, 2012.
[19] Gustavo Mariluz (2024), ofrece una puntualización que puede resultar útil: "La diversidad en el campo político se conoce como pluralidad (Sartori, 2001), en el campo antropológico como multiculturalismo (Kymlicka, 1996) y otredad (Boivin, et al., 1989), y en el campo sociológico como diversidad".
[20] Con base en una clasificación elemental de las religiones, las más importantes en el mundo son: cristianismo, con más seguidores (1200 millones de personas), Islam (1900), Hinduismo (1200), Budismo (535). Entre las religiones minoritarias, la más conocida en occidente es el Judaísmo.
[21] Rivera, 2022.

adscripción religiosa hacia las aún mal llamadas por ella "sectas protestantes" o, en el mejor de los casos, "hermanos separados", se caracteriza por una satanización constante, lo que impacta directamente en las familias más practicantes. De hecho, la migración de uno de los miembros hacia una iglesia evangélica, sin importar si se trata de una denominación también cristiana, al igual que la católica, es tomada por la sociedad y por la propia familia en particular como un cambio de religión y supone una crisis cuya resolución dependerá del grado de apertura que se practique en la familia para ese y otros temas.

Tomar la decisión de cambiar de adscripción religiosa, así como el momento de decirlo a la familia, son decisivos en una trayectoria creyente, ya que al provenir y haber sido criado y formado en una doctrina en la que se ve con gran desconfianza a la diversidad religiosa, se pondrá en confrontación la fe de los padres con la adquirida por decisión propia. Este momento, y sus implicaciones y consecuencias suelen definir las relaciones familiares posteriores.

> Venían muchas cosas a mi cabeza, algunas eran: "no es que no lo puedes hacer porque es tradición de tu familia", ¿cómo vas a hacer eso?, ¿qué van a decir? Vas a tener ataques, peleas, tu papá tal vez te va a golpear, pero era tanta la necesidad de llenar mi vacío que no me importó, porque sabía que el cristianismo me iba a quitar ese vacío. Es cuando no te importa si te atraviesas y te pueden machucar por querer salvarle la vida a alguien, no importan los riesgos cuando quieres lograr tu objetivo. No se enteraron de momento, fue poco a poco, no me animaba a decírselos, pero poco a poco empezando a platicar, se dieron cuenta. La primera fue mi mamá, después mi hermana y el último en enterarse fue mi hermano y mi papá. Mi mamá y mi hermana reaccionaron un poco raro, no agresivas, pero sí confundidas, me regañaban. El que reaccionó muy mal fue mi papá. Él sí se molestó mucho y, hasta la fecha, sigue molesto, pero ya lo ha aceptado más.

Son crecientes las experiencias de familias donde alguno de sus miembros, generalmente jóvenes, a través de contactos en la escuela, el trabajo o los amigos, tienen algún acercamiento por invitación o por curiosidad y, después de un proceso de conversión, deciden pasar a una denominación no católica, las denominaciones receptoras más importantes son las iglesias evangélicas y también la congregación Testigos de Jehová.[22] En la etapa temprana de la conversión, el fervor religioso experimenta un avivamiento muy notable por lo que las prácticas religiosas y el sentido que se les atribuyen suelen manifestarse muy intensamente en los recién conversos, disminuyendo gradualmente hasta asentarse en una más mesurada, pero firme convicción dentro de la nueva denominación religiosa, o bien, alejándose de ella para buscar otras posibilidades. No obstante, aquí

[22] Dado que la denominación religiosa Testigos de Jehová no tiene en su doctrina las creencias básicas de la religión cristiana: Trinidad de Dios y divinidad de Cristo; ni comparte la fe respecto a lo que hay después de la muerte, un cambio del catolicismo a esta congregación, sí puede ser considerado como un cambio de religión a partir de lo que hemos argumentado en este trabajo.

cabe destacar la importancia del hecho de que no se trate propiamente de otra religión sino de una variante de la misma matriz cristiana.

> […] y como es de Dios, no es algo que es de satanismo, no creo que haya ningún problema y es lo que también ellos no ven tan mal, porque dicen: "bueno por lo menos está en algo que es de Dios", si hubiera sido una secta satánica o algo así sí hubieran hecho no algo para sacarme, me hubieran llevado al psiquiátrico.

Nuestro caso es una muestra de una familia pluriconfesional, que aprende a vivir en esa diferencia privilegiando lo que le ofrece la religión a cada miembro sin que sea, como antaño, motivo de ruptura entre ellos.

Otro elemento muy interesante es la representación del varón perfecto, que desde este relato se cristaliza en una persona disciplinada, en todos los actos de tu vida. En su rol de padre de familia, proveedor, cercano a los hijos y dispuesto al diálogo con ellos. Por lo que, el varón perfecto es también, un ideal de tránsito a la vida adulta, lo que guarda coherencia con una frase expresada en otro momento del relato "si uno no se aguanta, mejor ser precavido y no traer hijos al mundo". Resalta también como el valor de la familia no sólo se conserva sino se acrecienta, forma parte de un proyecto de vida en camino a la madurez para llegar a ser un hombre agradable a Dios.

> Pensar y seguir a Dios es continuar con el proceso de amor. Estar unida la familia, porque si no hay comunicación nunca va a estar unida la familia y la comunicación es parte de por así decirlo de la religión porque sin comunicación la verdad no tendríamos nada de disciplina, el cristianismo es como una disciplina muy bonita seguir a Cristo, entonces sin la disciplina no tendríamos eso que a veces tanto buscamos, tenemos que tener disciplina para todo, para ser el varón perfecto, entonces si no eres un varón perfecto no vas a ser un buen padre de familia, si no eres un buen padre de familia, tus hijos van a estar regados, no van a encontrar amor en ti. Entonces, sí influye demasiado, es como, unir un corazón, o sea, la verdad es tomarse de las manos y estar siempre unidos porque si te sueltas no vas a saber lo que tiene el otro, entonces como padre a veces no te identificas con los hijos o ellos no se identifican contigo porque, porque no hay comunicación y eso es lo que pasa, se destruye la familia o hay problemas, entonces influye mucho la religión porque es parte de Dios la bondad, o sea, no puedes decir que el odio es amor porque pues obviamente no es lo mismo, es como decir que el odio es como si fueran los desperdicios y amor un plato de comida caliente, no vas a preferir los desperdicios que el plato de comida caliente, entonces es necesario el amor, y el amor lo hace Dios, entonces por eso tiene mucho que ver con la familia.

Como se observa, sobresalen en este fragmento varios elementos, pero particularmente: la familia como núcleo de su vivencia cotidiana, con la que, a pesar de la conversión a una práctica religiosa distinta a aquella en la que fue criado, no existen problemas tan severos que ocasionen una ruptura familiar; y la imagen del varón perfecto,

preparado para asumir su papel de padre de familia en todos los aspectos y debe estar listo para cumplir con ello y transformarse en un adulto.

CONCLUSIONES

El tema de la religiosidad y la experiencia religiosa de los jóvenes ofrece una vía de interpretación y comprensión de gran riqueza sociocultural sobre los procesos de transición y modelos de vida en las generaciones de jóvenes contemporáneos al brindar una mirada a elementos no siempre considerados por los estudios clásicos de la religión.

Al respecto, identificamos tres elementos religiosos, siendo estos los siguientes:

a) La dimensión de ideología que se define a través de las creencias sobre lo sagrado, divino y sobrenatural resultó importante para construir un espacio multidimensional entre los jóvenes hidrocálidos.
b) Se corrobora que existe una asociación positiva entre las creencias religiosas enunciadas y la intensidad con la que se cree en ellas, por lo que queda demostrado que algunas presentan una mayor correlación con otras; lo que muestra que existe una serie de interrelaciones congruentes en lo manifestado por los jóvenes respecto a sus creencias.
c) Se comprueba que existen sistemas de creencias diferenciales entre los jóvenes, los cuales están formados por la interrelación de diversas creencias ordenadas con distinta jerarquía. Por ello fue posible identificar tres perfiles creyentes entre los jóvenes de Aguascalientes. Es necesario seguir trabajando en las otras dimensiones del comportamiento religioso, por ejemplo las prácticas, para refinar la compresión sobre la configuración de los perfiles religiosos entre los jóvenes, sobre todo cuando existe una heterogeneidad en las formas de creer, como se ha demostrado en este trabajo.[23]

De manera particular, el estudio de caso que utilizamos para el presente capítulo, pertenece de acuerdo con su perfil a los ortodoxos, en él la transición a la vida adulta es muy similar a la de generaciones anteriores a las actuales, en las que la iglesia tenía un papel fundamental en ofrecer modelos ideales de vida en los jóvenes, dirigiendo sus transiciones de manera ordenada y en muchos casos lineal, muy parecida a la de sus padres: terminar los estudios, buscar un trabajo, mantener un noviazgo, llegar al matrimonio y formar una familia.

[23] Patiño y Ávila, 2015, p. 45.

No obstante, las condiciones de vida han cambiado de manera diametral y singular, como es posible advertir en la narrativa anterior existen muchos momentos de tensión en diferentes ámbitos, con la propia familia al no contar con la posibilidad de tener un trabajo estable que les permita hacerlos autosuficientes, con las parejas que eligen (hombres o mujeres) que compartan su misma idea de noviazgo, y concepciones sobre las relaciones sexuales antes del matrimonio, el divorcio, el aborto, entre otros. Es justo en la moral sexual, donde inclusive los jóvenes más cercanos a la doctrina eclesiástica muestran sus desacuerdos al considerar que "los tiempos cambian" y es mejor ser "precavidos que desobligados y andar dejando hijos regados por el mundo". O el hecho de que el matrimonio no debe ser visto "como una cruz" para toda la vida, viendo en el divorcio una salida a relaciones con problemas severos. Sin embargo, el aborto sigue siendo un tema para el cual no hay discusión, este es visto de manera muy negativa incluyendo en algunos casos la posibilidad de que la vida de la madre esté en peligro.

Los jóvenes muestran una serie de estrategias utilizadas para resolver las tensiones entre el "deber ser" orientado desde la institucionalidad y el grupo de adscripción y las preocupaciones e intereses no siempre presentes en los esquemas de participación de dichas agrupaciones.

Se trata, en muchos casos de jóvenes que "pertenecen a ambientes altamente modernizados, integrados completamente a la modernidad cultural y económica".[24] Esto les ofrece la posibilidad de conocer creencias y prácticas alternativas e incorporarlas a su experiencia religiosa, la cual está definida por la búsqueda de certezas en un escenario de incertidumbres; el acceso al empleo, a la escolaridad, a la salud, y que marcan las transiciones a la vida adulta y la posibilidad de vivirla a plenitud conformándose como la generación que tendrá a su cargo la reproducción de las nuevas generaciones, bajo esquemas que también están sufriendo modificaciones para dar sentido a las expectativas actuales, ello llama a las iglesias en su conjunto, a abrirse o dejar de ofrecer sentido a dichos grupos etarios. O bien, son las iglesias las que ofrecen la posibilidad de ser los anclajes en sociedades con mayor incertidumbre. O en palabras de Beck: "Este proceso es parte de una tendencia más profunda a la reavivación de la fe en una sociedad en la que las zonas de influencia de las religiones se cruzan y penetran"[25], cuyas condiciones fundacionales son la incertidumbre fabricada de una modernización que transforma sus propias premisas y que hemos podido observar a través de una mirada a la trayectoria creyente de un joven con apego a su religión y normatividad y a los eventos que definieron y definen su actual experiencia religiosa en particular los relacionados con su transición a la vida adulta.

[24] Beck, 2009, p. 38.
[25] Beck, 2009, p. 39.

Es constatable en la población aguascalentense la presencia de diversas Iglesias y congregaciones de matriz cristiana, pero, además, se observa que, lentamente, aumenta la presencia no sólo de otras religiones ajena a la cristiana, sino también de creyentes sin adscripción, de no creyentes y de practicantes de otras muy variadas formas de espiritualidad sin llegar a considerarse religiones. Esta diversidad es más visible entre los jóvenes, aunque no privativa de dicha población.

Si bien, de acuerdo con el censo y a la ECPRA, Aguascalientes presenta uno de los más altos índices de catolicismo en el país. Es posible afirmar que existe una creciente pluralidad religiosa en la ciudad, lo que conduce a cuestionamientos de muy amplia índole y representa también algunos desafíos para la convivencia. Hasta ahora se podría afirmar que la sociedad aguascalentense ha asimilado positivamente la reconfiguración religiosa desde el punto de vista de que no hay registro de eventos importantes de violencia o de rechazo a las personas con una creencia distinta a la mayoritaria. Sin embargo, consideramos que una actitud plural, desde la connotación política que asume dicho concepto, va mucho más allá de "respetar" la diferencia e implica reconocer el valor y los aportes específicos de las diversas creencias y manifestaciones religiosas a la sociedad.

Hemos argumentado que, ante la emergente diversidad religiosa en Aguascalientes, en concordancia con la nota individualista que caracteriza a la modernidad global, y sin desconocer la existencia del fenómeno de la conversión a otra religión de familias completas –predominantemente en parejas jóvenes con hijos pequeños– asistimos al fenómeno de la conversión individual, al margen del entorno familiar, como una nota característica de la globalidad contemporánea, el individualismo. Con ello, un nuevo modelo de unidad familiar: las familias pluriconfesionales.

BIBLIOGRAFÍA

Baumann, Z. (2003). Modernidad líquida. Fondo de Cultura Económica.

Beck, U. (2009). La sociedad del riesgo. Fondo de Cultura Económica

Brito, R. (1998). Hacia una sociología de la juventud. Algunos elementos para la deconstrucción de un nuevo paradigma de la juventud. Revista Última Década, 9, 1-7.

Dias, L. y Aisengart, R. (2017). Transpersonal Ether: personhood, family and religion in modern societies. Vibrant Virtual Brazilian Anthropology, 14(1), 1-17.

Durán, M. Á. (2000). La Red Iberoamericana para la integración de la producción de los hogares en los Sistemas de Contabilidad Nacional. Ponencia presentada en la V Conferencia Iberoamericana sobre Familia. Madrid, España.

Echarri, C. y Pérez, A. (2004). El tránsito hacia la adultez: eventos en el curso de vida de los jóvenes en México. Estudios Demográficos y Urbanos, 22 (1), 43-77.

ECPRA (2009). Encuesta sobre Creencias y Prácticas Religiosas en Aguascalientes. Universidad Autónoma de Aguascalientes.

INEGI (2020). Principales resultados del Censo de Población y Vivienda 2020. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

Hogan, D. y Astone, N. (1986). The transition to Adulthood. Annual Review Sociology, 12, 109-130.

Mariluz, G. (2021). Pluralidad y diversidad. En: Parlamento futuro. Reflexiones conceptuales para los desafíos del siglo XXI. Instituto de Capacitación Parlamentaria. Teseo.

Marini, M. (1984). Age and sequencing norms in the transition to adulthood. Social Forces, 63(1), 229–244.

Patiño, M. E. y Ávila, M. (2015). Perfiles creyentes de jóvenes en Aguascalientes: tres posibles tipologías. Investigación y Ciencia de la Universidad Autónoma de Aguascalientes, 66, 37-46.

Patiño, M. E. y Zalpa, G. (2022). Diversidad religiosa y de las religiosidades en Aguascalientes. En: La trama expuesta. Contextos y análisis de objetos socioculturales (pp. 171-195). Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Rincón, M. (2012). La familia como escenario de socialización para la convivencia ciudadana. Revista Eleuthera, 7, 116-132.

Rivera, P. (2022). Pluralización del cristianismo latinoamericano en el siglo XXI, Ciencias Sociales y Religión, 24, 1-29.

Sautu, R. (2004). El método biográfico. La reconstrucción de la sociedad a partir del testimonio de los actores. Lumiere.

Stoll, D. 2002 (1990) ¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico. Edición digital.

Suárez, P. y Vélez, M. (2018). El papel de la familia en el desarrollo social del niño: una mirada desde la afectividad, la comunicación familiar y estilos de educación parental. Revista Psicoespacios, 12(20), 173-198.

Tuirán, R. (1999). Dominios institucionales y trayectorias de vida en México. En: México diverso y desigual: enfoques sociodemográficos (pp. 207-241). El Colegio de México, Sociedad Mexicana de Demografía.

CAPÍTULO V
Practicar desde los márgenes: gestiones del cuerpo y la espiritualidad en tiempos de pandemia

María del Rosario Ramírez Morales[1]

INTRODUCCIÓN

En el contexto de la pandemia por Covid-19, las estrategias de gestión del bienestar emocional, corporal y espiritual adquirieron una relevancia sin precedentes. A pesar de que el factor religioso no formó parte de los temas primordiales de análisis en los tiempos más álgidos de la emergencia sanitaria[2] es indudable que, frente a la incertidumbre, el aislamiento, y la amenaza constante a la salud, muchas personas recurrieron a prácticas espirituales y corporales como fuentes de consuelo, resiliencia, sanación y prevención. Este capítulo explora estas estrategias analizando las experiencias de un grupo de mujeres mexicanas que se identifican como católicas, como sin religión y como espirituales sin afiliación religiosa (en adelante ESAR).

La elección de enfocar el análisis en mujeres con estas características responde a la confluencia de distintos elementos. Primero, que la pandemia permitió poner en relieve impactos diferenciados y diferencias significativas en la manera en la que hombres y mujeres la enfrentaron y vivieron.[3] Segundo, porque fueron las mujeres, en su mayoría, en quienes recayeron las tareas de cuidado de otros, pero también de ellas mismas para llevar a cabo estas labores en contextos adversos, como la falta de acceso o el acceso limitado a servicios de salud de calidad, y por la manera en la que se hacen presentes otras desigualdades económicas, sociales y culturales con una clara marca de género. Tercero, porque las mujeres tienen un lugar estratégico en la incorporación de prácticas espirituales centradas en el bienestar; enfoque que se ha fortalecido a través de las exploraciones sobre las mujeres y su papel dentro de las espiritualidades plurales y las estrategias de sanación que desde ahí se desarrollan y se difunden.[4] Y finalmente porque las mujeres y sus condiciones revelan dinámicas sociales profundas que merecen seguir siendo exploradas.

En este marco, el capítulo busca comprender cómo estas mujeres gestionaron sus cuerpos y su bienestar espiritual durante el confinamiento y la crisis sanitaria del Covid-19. ¿Qué prácticas

---

[1] Profesora Investigadora, Departamento de Sociología, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guadalajara. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores de la SECIHTI, Nivel I.

[2] La UNAM en 2023 publicó una colección de libros que denominó *La década COVID en México. Los desafíos de la pandemia desde las ciencias sociales y las humanidades*, donde se exploraron las desigualdades, la violencia, el trabajo, los cuidados, la educación, entre otros temas; pero no fue abordada la dimensión espiritual y/o religiosa desde sus manifestaciones plurales.

[3] ONU Mujeres, 2020; Rodríguez, 2020; Observatorio Género y COVID-19 en México, 2020; INEGI, 2021; Martínez, Montes de Oca y Lorenzano, 2023.

[4] Cornejo, Martín-Andino, Esteso y Blázquez, 2019; Guilló, 2020; Ramírez, 2022.

adoptaron? ¿Qué estrategias desarrollaron para encontrar equilibrio y significado en la incertidumbre? son preguntas clave que se abordan desde una perspectiva cualitativa tomando como base los resultados de la Encuesta sobre Coronavirus, Bienestar y Religiosidad.[5] Al explorar estas preguntas desde la experiencia, se busca indagar en las complejas interacciones entre género, espiritualidad, y la gestión del cuerpo y la salud en contextos de crisis; pero también revelar la multiplicidad de modos y modelos en los cuales lo espiritual se hace presente en la vida cotidiana. Este capítulo aspira a contribuir a una comprensión más profunda de las formas en la que la espiritualidad y las prácticas corporales se entretejen con las identidades y desde experiencias de las mujeres.

DEL CONFINAMIENTO, EL CONTEXTO Y SUS CARACTERÍSTICAS

Con base en los datos oficiales del Gobierno de México de 2023, se construyó una línea de tiempo y de acción frente al Covid-19 dividida en tres fases. La primera del 28 de febrero de 2020 con la identificación del primer caso confirmado y la primera defunción y hasta el 23 de marzo. La segunda del 24 de marzo al 20 de abril de 2020, que se caracterizó por la puesta en marcha del plan de la Jornada Nacional de Sana Distancia (JNSD), por el repliegue de actividades hacia los hogares y una división entre trabajos y labores esenciales y no esenciales. Y la tercera fase, que fue de transmisión comunitaria en la que se extendió la JNSD al 30 de mayo de 2020 con posterior regreso a actividades esenciales el primero de junio del mismo año, período que se denominó como nueva normalidad. Esta última "detonó el inicio de la evaluación del nivel de riesgo a través del semáforo de riesgo epidémico, herramienta para el establecimiento de actividades sociales, económicas y educativas permitidas de acuerdo con cada nivel de riesgo de contagios".[6]

En este contexto de restricciones y del cuidado de la salud desde lo comunitario a través del distanciamiento social, las iglesias tuvieron diversos cambios en sus dinámicas, particularmente por su carácter colectivo, al tener que replegarse e incluso suspender temporalmente su actividades o adoptando y/o ampliando el uso de la virtualidad y las plataformas digitales como espacios para la congregación. En el campo de los estudios de la religión en México, las preocupaciones en ese momento giraron en torno a estos dos procesos: por un lado, al giro hacia lo digital[7], pero también hacia las reacciones, interpretaciones y resistencias de las iglesias y sus creyentes frente a las narrativas sobre el

[5] Juárez, Ramírez, Odgers y Olivas, 2020.
[6] SEGOB, 2023, p. 9.
[7] Gutiérrez y De la Torre, 2020.

virus, el distanciamiento, y la relación de la enfermedad con lo divino, incluso dando origen a diversas teorías conspirativas.[8]

Sin embargo, una de las primeras exploraciones centradas no en las instituciones, sino en las prácticas religiosas y espirituales de las personas durante el confinamiento y más allá de su adscripción religiosa, fue la COBIRE. Esta encuesta incluyó tanto a creyentes y practicantes afiliadas como no afiliadas a instituciones religiosas haciendo distinción entre quienes se autodenominan como sin religión y como ESAR, segundo y tercer grupo más numeroso de la encuesta con un 22.7% y 17.9% respectivamente, solo después del 44.7% de las personas encuestadas que se autoidentificaron como católicas.

Esta inclusión y distinción anteriormente agrupada en la categoría censal de "sin religión" resulta relevante, primero, porque el nombramiento y la composición de este sector poblacional ha ido en aumento en el país de acuerdo con los datos del Censo de Población y Vivienda del 2020.[9]

> Las personas "sin religión" constituyen el cuarto grupo más importante dentro del rubro de religión, es decir, uno de cada diez mexicanos se clasifica en dicha categoría. Hay que poner en relieve que fue a partir de este último censo que por vez primera se desagregó la categoría "creyente sin adscripción religiosa" de la categoría "sin religión", la cual agrupa una población muy heterogénea incluyendo ateos o agnósticos entre otros.[10]

Estas dos categorías (sin religión y, en el caso del padrón, creyentes sin afiliación religiosa) han sido empleadas desde diversos trabajos de investigación y estadísticos en México[11] con el objetivo de identificar a quienes no se adscriben a una opción religiosa, a quienes rechazan la religión, y quienes tienen prácticas espirituales y religiosas, pero que no se reconocen en una asociación religiosa. Por ello, resulta relevante recordar que el modelo de iglesias o de religión institucional no es la única fórmula de pertenencia o la única opción para llevar a cabo una práctica ritual o experimentar el contacto con lo sagrado, segunda cuestión importante para hacer este tipo de distinciones.[12]

Con base en el Censo de 2020, el 8.1% de la población se reconoció como sin religión. En otra palabras, la sociedad rechazó su adscripción religiosa por diversas razones. Por su parte, el 2.5% de los ciudadanos se reconoció como creyente sin adscripción religiosa, esto indica que no hay una negación hacia la idea de Dios, hacia lo espiritual o sagrado,

[8] Corpus, 2020; Lerma, 2021; Rabbia, 2021; Lerma, Rabbia, Griera, Patiño, Odgers, y Toniol; 2022; Carranza, Carvalho, y Bandeira, 2020.
[9] INEGI, 2020 y 2023.
[10] Juárez y Olivas, 2022, p.105.
[11] RIFREM, 2016; Mora, 2017; Juárez, De la Torre, Mora y Ramírez, 2020.
[12] Ramírez, 2021.

aunque sí hacia la pertenencia, adscripción o reconocimiento a una religión institucionalizada o a un sistema de creencias determinado.

Además, lo que se ha observado desde otras exploraciones, y que esta encuesta remarca, es que este sector poblacional presenta un dinamismo particular en el cual se articulan diversos recursos simbólicos vinculados con lo trascendente, pero también con una idea de bienestar que va mucho más allá de la ausencia de enfermedad; cuestión que resultó clave en el contexto de contingencia sanitaria.

Si bien la encuesta fue exploratoria y un ejercicio de investigación que se apoyó de las plataformas digitales para su circulación y procesamiento, sus resultados fueron un diagnóstico y una primera mirada a los cambios, continuidades y configuraciones de lo religioso y sus prácticas durante este período inicial de la pandemia. La COBIRE abrió la puerta hacia la generación de estudios comparativos y exploratorios en la región latinoamericana y que revelaron, a su vez, intereses de estudio centradas en el impacto social, político y religioso de la propagación del Covid-19. Entre las exploraciones se encuentra "Covid, espiritualidad y bienestar. Análisis comparativo entre las experiencias de poblaciones 'sin religión' y 'espiritual sin afiliación religiosa' en México"[13]; "Salud, bienestar, coronavirus y vacunas según región y adscripción religiosa: Primer Informe de la Encuesta Ciencia, Salud, Creencias y Sociedad en contexto de pandemia Covid-19 en Argentina"[14]; "Fe y Pandemia. Resultados preliminares de la primera encuesta a personas evangélicas durante el confinamiento por COVID-19 en Argentina"[15]; y, "Religión, creencias conspirativas e ideología política como predictores del apoyo a la gestión gubernamental de la pandemia de COVID-19".[16]

De los resultados de la COBIRE se recupera un segmento poblacional que ha permitido construir otras preguntas por su composición y características: las mujeres con educación superior (N = 1941 de un total de 3093 respuestas recibidas). Algunos elementos clave identificados a partir de esta exploración fueron, primero, que la búsqueda de bienestar espiritual por parte de las mujeres con educación superior no se orientan estrictamente hacia lo religioso, sino hacia prácticas de cuidado emocional y corporal de carácter secular. Segundo, que a pesar de que la formación académica puede haber brindado herramientas analíticas y críticas para evaluar diferentes enfoques y opciones en cuanto al manejo del estrés, la salud física y mental en la contingencia sanitaria, el hecho es que existe y persiste la articulación de discursos científicos y espirituales que muestran una orientación hacia sistemas interpretativos diversos. Tercero, de la mano de otros

[13] Juárez y Olivas, 2022.
[14] Irrazabal, 2021.
[15] Mosqueira y Carnival, 2020.
[16] Rabbia, 2021.

procesos sociales, las prácticas espirituales y de bienestar también tenían presencia y práctica con mediación digital, al tiempo que permitía generar o fortalecer relaciones sociales y afectivas que resultaron significativas durante el confinamiento. Y finalmente, que con cierta independencia de las adscripciones religiosas (o no religiosas en el caso de las ESAR o quienes se adscribieron como sin religión) la oración, la meditación y el yoga fueron algunas de las prácticas más llevadas a cabo durante el período explorado.[17] "Destaca que son precisamente las prácticas religiosas/espirituales no tradicionales las que se incrementan con el inicio de la Jornada Nacional de Sana Distancia, junto con otras prácticas de cuidado personal".[18]

De esta manera, si bien, la encuesta brinda directrices de exploración, algunas preguntas quedan abiertas acerca de las condiciones y significados de las prácticas en el caso de las mujeres con educación superior. Aun cuando, como afirma Viotti: "el mundo de la espiritualidad contemporánea es la punta de un iceberg en donde la cuestión del bienestar resulta central".[19] Es indudable que la pandemia, el confinamiento, y las condiciones sociales y de salud que imprimió el Covid-19 merecen ser exploradas desde las experiencias y los cuerpos vividos desde la contingencia.

CUERPO, BIENESTAR Y ESPIRITUALIDAD EN LA PANDEMIA. EXPLORACIONES DESDE LAS EXPERIENCIAS ENCARNADAS

Frente a la estrategia de repliegue para evitar la propagación del virus, muchas de las actividades colectivas quedaron suspendidas o encontraron en las plataformas digitales un sitio de adaptación, incluyendo las religiosas, espirituales y de bienestar. Si bien para 2020 el uso de tecnologías y herramientas de comunicación vía remota ya era habitual, el contexto sanitario impuso otras dinámicas que modificaron la cotidianidad de las personas.

Sobre la relación e importancia de la religión, la espiritualidad y la salud, hay autores como Ellen Idler, Ichiro Kawachi, Sima Barmania y Michael Reiss[20] quienes afirman que existe un amplio acuerdo en que la religión es y debería ser considerada como un determinante social de la salud, particularmente asociado con la salud mental.

> Religion is often seen as an important coping mechanism, especially during times of stress and anxiety. It can offer perspective, hope and meaning in uncertain times, which can act as an anchor for those predisposed to mental health issues.[21]

[17] Ramírez y Odgers, 2022.
[18] Juárez, Ramírez, Odgers y Olivas, 2020, p. 37.
[19] Viotti, 2018, p. 253.
[20] Citados en este texto.
[21] Barmania y Reiss, 2021, p. 19.

En América Latina la asociación entre salud y espiritualidad, por ejemplo, se ha vinculado con frecuencia con el uso, circulación y apropiación de las conocidas terapias alternativas[22], pero también sobre cómo se construye la relación entre espiritualidad y salud en contextos sociales, políticos y profesionales determinados.[23]

Pero ¿Cómo se gestionó el cuerpo y la espiritualidad durante la pandemia en el caso de mujeres católicas, sin religión y ESAR? ¿Cuáles son las diferentes perspectivas que se hicieron evidentes y necesarias para entender esta relación en un contexto extraordinario como lo fue la pandemia por Covid-19? En principio, una de las claves para construir algunas respuestas está en que las jornadas de sana distancia y el confinamiento de los primeros meses de la emergencia sanitaria implicaron un desplazamiento de las actividades y una trasformación de los soportes materiales hacia lo digital, pero principalmente hacia el ámbito de lo privado, trayendo consigo otras dinámicas y formas de hacer colectividad desde otros espacios. Este desplazamiento y nuevos soportes digitales y sociales no significan necesariamente que la espiritualidad y la gestión de la salud y del bienestar hayan devenido tareas individuales; más bien adquirieron otros matices y significados, y revelaron la portabilidad de las prácticas espirituales y religiosas como de bienestar.

> Por práctica portátil me refiero a los ritos que pueden aprenderse fácilmente, que requieren relativamente pocos conocimientos esotéricos o parafernalia, que no se consideran exclusivos ni están necesariamente vinculados a un contexto cultural específico, y que pueden realizarse sin comprometerse con un elaborado aparato ideológico o institucional.[24]

Esta portabilidad la podemos ver, por ejemplo, en la apropiación de la oración, la meditación y el yoga, que fueron tres de las prácticas más significativas y constantes identificadas en el conjunto de mujeres con educación superior más allá de sus adscripciones religiosas o no religiosas. De acuerdo con la COBIRE, la oración tuvo una presencia de 12% sostenido antes y durante la pandemia, la meditación entre un 11.9 antes de la pandemia y un 19% que comenzó a realizarla en este período; y el yoga que subió de un 6.5 a un 12.8% al momento de la medición. Pero, aunado a estos datos, tenemos también los significados que los tres grupos aquí analizados dan a estas prácticas. Jos, mujer católica, al respecto de la oración comentó:

> Para mí el rezar es algo que puedo hacer en cualquier momento y en cualquier lugar. No necesito estar en la iglesia o en la misa para hacerlo, pues. Ya desde antes era de que, "Diosito, ayúdame con esto, ilumíname, hazme el paro", pero en la pandemia, más. Veíamos cosas tan horribles que rezar se convirtió en una forma de no sentirme sola. Aunque no lo estaba ¿verdad? porque estábamos todos metidos en la casa. Además,

[22] Viotti, 2018; Olivas, 2018 y 2022.
[23] Toniol, 2023; Béliveau, Irrazábal y Griera, 2018; Sarrazin, 2021.
[24] Csordas, 2007, p. 261.

> rezar me calmaba, era como concentrarme en una cosa que no era el bicho (Jos, comunicación personal, 30 de junio de 2021).

CONEXIÓN ESPIRITUAL Y COMUNITARIA

Uno de los primeros cambios en las estrategias de gestión de la espiritualidad se vio reflejado en las plataformas y herramientas para la relación con lo sagrado a través de lo digital. Aunque fueron la respuesta más recurrente para el mantenimiento de las actividades, la experiencia de las prácticas mediadas por plataformas digitales tuvo algunas variaciones reflejando la importancia como la añoranza de la comunidad para la conexión espiritual. Teddy (ESAR), por ejemplo, tomaba una formación en línea donde aprendía técnicas de sanación, tarot y astrología. Como parte de sus actividades había círculos virtuales de mujeres y comenta:

> Para mí los círculos de mujeres por Internet no tienen sentido. Aunque me han permitido conocer gente, no siento que he construido redes en realidad. Sí está bien que haya estos espacios, pero yo necesito estar con ellas, conectar con ellas. Una no sana o aprende a través de la pantalla, necesitamos sentir con el cuerpo, pero el cuerpo aquí, cerquita. Lo que sí pasó es que pude conectar con amistades que hace tiempo no veía y que ahora nos reunimos en zoom. Eso me ha sostenido muy bonito. (Teddy, comunicación personal, 30 de junio de 2021).

Por otro lado, Jos (católica), menciona:

> No es lo mismo pues ir a verlo nada más por la pantalla. Nosotros somos de renovación carismática, y los de renovación no somos como tan ¿cómo te digo? o sea, sí, vamos como por la línea del catolicismo, pero no a la seriedad. Nosotros somos como, te gritan, "Cristo vive", y tu gritas, "Sí, claro que vive", pero no es lo mismo verlo por la pantalla porque te quedas, así como con las ganas de pararte a danzar, yo qué sé. No es lo mismo porque o tu espacio no te da, o te da pena que te vean, así como "Pobrecita loca, sí, las montañas se moverán, mi reina, claro que sí se moverán" (Jos, comunicación personal, 30 de junio de 2021).

Aun con esta narrativa, hubo otras prácticas como las cadenas de oración o los novenarios para las personas fallecidas por Covid-19, ambas a través de WhatsApp, e incluso la posada de la navidad de 2020 con su familia a través de Zoom donde sí sintió que el ritual mediado por la tecnología cumplía con un propósito colectivo. Esto implicó un cambio en la experiencia comunitaria, pero sobre todo en la experiencia emocional asociada con estas prácticas.

> Eso estuvo bien raro, porque era la primera navidad en la que no estaba mi abuelita y nos la tuvimos que pasar en Zoom. Una prima prestó su cuenta y ahí nos conectamos todos para la posada. ¡imagínate! Unos cantando como si estuvieran afuera de la casa y otros adentro, y todos ahí hechos bola en la pantalla. Fue divertido juntarnos al menos así (...) Cuando se murió la tía Imelda no pudimos hacer nada, no nos pudimos despedir. No le iban a hacer rosario porque, primero, ¿quién los iba a rezar? y segundo ¿Cómo, por qué no? Ya después fue como, "hay que

> hacerle su rosario", sólo mandábamos links y todos juntos, ya después cada quién, chueco o derecho, hacía su rosario, pero lo hacíamos (Jos, comunicación personal, 30 de junio de 2021).

PRÁCTICAS CORPORALES Y BIENESTAR FÍSICO Y MENTAL

Como mencionan algunos estudios enfocados en el estilo de vida, el confinamiento provocó rupturas y reajustes en las rutinas y actividades del día a día teniendo un impacto importante en la salud. La incidencia de la pandemia en los estilos de vida va más allá de factores individuales, ya que revelan desigualdades estructurales asociadas con el contexto histórico, social, político, económico que dan forma a las disparidades en la sociedad.[25] Sin embargo, estas rupturas, abrieron la puerta para que las prácticas espirituales y de bienestar se hicieran más accesibles y visibles durante el confinamiento con distintos fines y dibujando diversas trayectorias.

Fernanda (ESAR), quien comienza su camino de búsqueda espiritual antes de la pandemia, en realidad no vivió con intensidad un desplazamiento hacia lo digital, ya que una vez instauradas las medidas de distanciamiento social se mudó con unos amigos –igualmente buscadores espirituales– a una cabaña en el bosque para vivir el confinamiento en la naturaleza. Es desde este espacio que continúa con actividades, formaciones presenciales, y su búsqueda a través de ceremonias colectivas con plantas de poder. Aun cuando hubo casos positivos de Covid-19 entre la comunidad que frecuentaba y que ella misma iba formando, la pandemia movilizó y potenció sus esfuerzos y su búsqueda espiritual, al grado de volverse parte del staff de grupos que ofrecen rituales de Ayahuasca. En el caso de Fernanda, la experimentación con las plantas de poder fue su medicina y su conexión principal con lo sagrado, pero también con la comunidad.

En esta dinámica donde las prácticas corporales y de bienestar circularon y se hicieron accesibles desde distintos circuitos presenciales como en vía digital, encontramos los testimonios de Maya (ESAR) y Ángeles (Sin Religión). Ambas encontraron en la pandemia el impulsó para la exploración de prácticas corporales y espirituales con distintos fines. Ángeles, por ejemplo, sin tener una práctica espiritual previa, se adentró en el yoga por recomendación de su cuñada para aliviar dolores de espalda derivados de las largas horas de trabajo, y encontrando un sentido de comunión en un grupo virtual de bordado.

> Y creo que la maestría también ayudó. Me ha ayudado justo a dimensionar esas cosa sobre mí misma y sobre mi cuerpo y qué puedo hacer con mi cuerpo, incluso estando así encerrada. Ese proceso de dolerme al final me sirvió como una experiencia para poder acercarme al yoga, y creo que sí me ha ayudado bastante (...) Y con el bordado,

[25] García, Garza y Cabello, 2022.

> pues también fue muy interesante. Yo antes bordaba sola, y en la pandemia me juntaba con las Morras Chidas Rotulando y entonces era así como de, "Ay, sí", y estar platicando y estar bordando, "Ay, a ver, enséñame esa puntada" y, "Ay a ver, enséñame cómo hiciste esto", fue super bonito porque, eso, yo estaba acostumbrada a bordar o a hacer esas cosas, pues sí, para mí misma, para entrar, para estar dentro de mí misma y hacerlo como me saliera, y estando sola, pero ya con ellas era como un acompañamiento super chido y super bonito (Ángeles, comunicación personal, 2 de julio de 2021).

Maya, por su parte, tiene otro recorrido dentro de una técnica corporal y práctica espiritual ya conocida, ya que ella es desde hace años maestra de yoga. Para Maya, como menciona Cecilia Bastos, el yoga tiene que ver con un estilo de vida y con el sentido que busca integrar el cuerpo, la mente y la emoción más allá de ser una amplia gama de ejercicios posturales. Maya no creció en un contexto con acercamientos con lo religioso, pero cuando comenzó a practicar yoga lo hizo desde "una perspectiva holística, pero no necesariamente espiritual". Al inicio de la pandemia modificó sus estrategias de trabajo para ofrecer sesiones de yoga a través de zoom y difundidas por un grupo cerrado en Facebook. Aun cuando no es su aproximación personal y profesional a la práctica, integra meditaciones guiadas más apegadas a lo espiritual a petición de sus alumnas. Sin embargo, es el yoga y su práctica lo que le permite una mayor conexión con su cuerpo, sus posibilidades, su fuerza, su constancia y, a partir de la pandemia, enfoca su práctica en un nivel más introspectivo; ya que el yoga fue un sostén y una forma de reconectar con ella y otras personas, así como un medio de gestión para el manejo de los duelos por la pérdida de seres queridos previo a la pandemia. Esto resalta la importancia de las prácticas corporales y espirituales como herramientas para la introspección y el bienestar emocional. Al Igual que Teddy, Maya encontró en las interacciones mediadas por la tecnología un medio para reconectar con personas y amistades a distancia, aunque no considera haber ampliado necesariamente su red.

Dos elementos que tuvieron un impacto importante para la búsqueda de alternativas para el bienestar desde los espacios privados fueron las consecuencias del confinamiento en la salud mental –sobre todo asociados con el miedo, la tristeza y la ansiedad– y en los cambios corporales –particularmente el aumento de peso–. Ambas cuestiones fueron referidas por las entrevistadas y se consideraron detonantes de búsquedas direccionadas a la práctica del yoga –por ser accesible a través de tutoriales o de las crecientes opciones de clases en línea– y a la meditación o mindfulness. En el caso de Fernanda, por ejemplo, enuncia ser "adicta al ejercicio" y que el cambio en las dinámicas físicas que implicó el confinamiento la impulsó tanto a mudarse temporalmente como a someterse a prácticas espirituales más intensas y actividades al aire libre con el propósito de mantener su peso y su

salud. Ángeles ve también en el aumento de peso y en el malestar corporal una motivación para comenzar a practicar yoga.

Por otro lado, el cambio en la rutina, la incertidumbre, así como la enfermedad y pérdida de seres queridos tuvo un impacto significativo en la salud, la salud mental, y en las decisiones sobre las prácticas espirituales y de bienestar; como mencionan David Fajardo y Olbeth Hansberg la pandemia por Covid-19 repercutió en nuestra cotidianidad afectiva. Al respecto, Hansberg y Medina afirman que:

> La pandemia golpeó la salud mental, pero también permitió descubrir nuevos y distintos afectos. Trasladar el foco de atención a la afectividad permite aprender lecciones en torno a cómo enfrentar riesgos colectivos de salud, pero también brinda la oportunidad de reflexionar sobre los sentires de las poblaciones: entender aspectos comunes de la vida social que también están relacionados con el bienestar humano. En la expresión de emociones y sentimientos, hay oportunidades importantes para la solidaridad, el estrechamiento del tejido social y la resiliencia.[26]

En el caso de los relatos de las colaboradoras es evidente la importancia de la conexión comunitaria, la disciplina personal, la introspección y el bienestar emocional en el proceso de vivir el confinamiento y enfrentar las condiciones inciertas vividas en aquellos momentos. Jos, comparte lo siguiente:

> Terminé en urgencias en la madrugada, era tan, pero tan, pero tan cañón que, pues yo ya no sabía qué hacer, fue como el conjunto de un ataque de ansiedad con un ataque de pánico y pues se me cerró, se me cerró el mundo. Yo empecé, primero empecé como a querer hiperventilar, o sea, como a no poder respirar. Después empecé como a temblar así cañonsisisísimo, y empecé claramente a tener un montón de miedo, y luego con esta onda como de pandemia y te está bajando la respiración, dices, "Cristo Jesús, ya valió" (Jos, comunicación personal, 30 de junio de 2021).

Después de esa crisis, su hermana, que es psicóloga, le recomendó escuchar música para meditar y playlist de música tranquila para poder conciliar el sueño. Es a partir de la efectividad de estas meditaciones que descubre canales de YouTube de mindfulness e incluso series en plataformas de streaming[27] y las integra como una práctica de autocuidado y de bienestar, así como de una herramienta de gestión de la ansiedad y la angustia. Un ejemplo más es el de Teddy, quien también tuvo episodios de ansiedad y que fueron encausados a través de la lectura de cartas y del uso de meditaciones y herramientas que le compartían en su formación profesional, al grado de abrir una página de Instagram donde ofrecía lecturas de cartas, cartas astrales y asesoría astrológica que usaba para ella misma y para sus consultantes.

[26] Hansberg y Medina, 2023, p. 24.
[27] Como la Guía Headspace para la meditación lanzada en 2021 por la plataforma Netflix tanto en su versión serie como serie interactiva.

A MODO DE CONCLUSIÓN

La pandemia por Covid-19 trajo consigo un contexto sin precedentes que impactó profundamente las experiencias encarnadas de las mujeres en relación con su cuerpo, su salud y su espiritualidad. A través de los relatos analizados, se evidencia la adopción y adaptación de diversas estrategias y prácticas para gestionar el bienestar emocional, corporal y espiritual durante el confinamiento y la crisis sanitaria.

Una de las principales transformaciones fue el desplazamiento de las actividades colectivas hacia los ámbitos privados y digitales, lo que implicó una reconfiguración de las prácticas espirituales, religiosas y de bienestar. Aunque esto significó una pérdida del componente comunitario, las plataformas digitales permitieron mantener vínculos y generar nuevas formas de conexión y acompañamiento. Las prácticas como la oración, la meditación y el yoga cobraron una relevancia significativa adaptándose a los nuevos contextos y ofreciendo herramientas accesibles para el autocuidado, la gestión del estrés, la ansiedad y el bienestar emocional más allá de una lectura propiamente religiosa y en función de su eficacia. Estas prácticas no solo se convirtieron en estrategias individuales, sino que permitieron fortalecer lazos afectivos y comunitarios a distancia, pero también impulsaron experiencias profundas de cuidado y de autocuidado.

Asimismo, el confinamiento y las condiciones de incertidumbre impactaron la salud mental y física de las mujeres, llevándolas a explorar y adoptar prácticas corporales y espirituales como medios de introspección, sanación y resiliencia. Muchas encontraron en estas prácticas un sostén y una forma de reconexión consigo mismas y con sus cuerpos y emociones.

Los relatos analizados destacan la diversidad de trayectorias y significados atribuidos a estas prácticas, reflejando la pluralidad de modos en los cuales la espiritualidad se entreteje con las experiencias encarnadas de las mujeres; desde la búsqueda de conexión comunitaria y emocional en las prácticas católicas, hasta la exploración de técnicas de sanación y rituales con plantas de poder en el caso de las ESAR, o la adopción de prácticas corporales y meditativas como estrategias de bienestar por parte de las mujeres sin religión.

La gestión del cuerpo y la espiritualidad durante la pandemia reveló la capacidad de adaptación, resiliencia y creatividad de las mujeres frente a situaciones adversas. Más allá de las adscripciones religiosas o no religiosas, estas experiencias encarnadas resaltan la importancia de las prácticas espirituales y corporales como herramientas para el bienestar integral, la conexión comunitaria y la construcción de significados en contextos de crisis.

BIBLIOGRAFÍA

Barmania S, Reiss MJ. Health promotion perspectives on the COVID-19 pandemic: The importance of religion. Global Health Promotion. 2021;28(1):15-22.

Bastos, C. (2022). Nueva Era, cuerpo y subjetividad: la performance de los practicantes de yoga y meditación. Sociedad y religión, 32(60), 7.

Béliveau, V., Irrazábal, G. y Griera, M. (2018). Salud y religiones: prácticas y sentidos en diálogo y disputa. Salud Colectiva 14(2), 153-159.

Carranza, B., Carvalho, I. y Bandeira, O. (2020). Reacciones religiosas al Covid-19 en América Latina. Ciencias Sociales y Religión, 22(00), e020036.

Cornejo, M., Martín-Andino B., Esteso, C., y Blázquez, M. (2019). El giro saludable: sacrificio, sanación, bienestar y su relación con la espiritualidad contemporánea. athenea digital. revista de pensamiento investigación social, 19(2), e–2125.

Corpus, A. (2020). Las iglesias, el COVID-19 y la nueva normalidad. Posibilidad Política, 9(23), 37-50.

Csordas, T. (2007). Introducción. Modalities of transnational transcendence. Anthropological Theory, 7(3), 259–272.

Fajardo, D. y Hansberg, O. (2021). La vida emocional en la pandemia. Universidad Nacional Autónoma de México.

García, J. A., Garza, R. I., y Cabello, M. L. (2022). Dimensiones de los estilos de vida saludable durante el confinamiento por COVID-19 en población mexicana. Prospectiva. Revista de Trabajo Social e intervención social, (34), 249-270.

Guilló, M. (2020). Una aproximación etnográfica a las relaciones entre espiritualidad, género y salud. Quaderns De l'Institut Català d'Antropologia, (36 (1), 21–36.

Gutiérrez, C., y De la Torre, R. (2020). COVID-19: la pandemia como catalizador de la videogracia. Espiral, 37 (78-79), 167-213.

Hansberg, O. y Medina, M. E (2023). Introducción: Salud mental, afectividad y resiliencia. En: La década Covid en México: los desafíos de la pandemia desde las ciencias sociales y las humanidades. Tomo 5. Salud mental, afectividad y resiliencia (pp. 23-33). Universidad Nacional Autónoma de México.

Idler E (2014). Religion as a Social Determinant of Health. Oxford University Press.

INEGI (2020). Censo de Población y vivienda 2020. Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.

INEGI (2021). La COVID-19 y su impacto en las mujeres en México. Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.

INEGI (2023). Panorama de las religiones en México 2020. Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.

Irrazabal, G. (2021) Salud, bienestar, coronavirus y vacunas según región y adscripción religiosa: Primer Informe de la Encuesta Ciencia, Salud, Creencias y Sociedad en contexto de pandemia Covid-19 en Argentina. Centro de Estudios e Investigaciones Laborales.

Juárez, N. y Olivas O. (2022). Covid, espiritualidad y bienestar. Análisis comparativo entre las experiencias de poblaciones 'sin religión' y 'espiritual sin afiliación religiosa' en México. The Polish Journal of the Arts and Culture. New Series 15 (1/2022), 103–134.

Juárez, N., De la Torre, R., Mora, C. y Ramírez, R. (2020). Sin religión. En: Reconfiguraciones de identidades religiosas. Análisis de la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas, Encreer 2016, Tomo II (pp. 127-154). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de la Frontera Norte.

Juárez, N., Ramírez R., Olivas, O y Odgers, O. (2020). Encuesta sobre coronavirus, bienestar y religiosidad (COBIRE 2020). El Colegio de la Frontera Norte.

Kawachi, I. (2020). Invited Commentary: Religion as a Social Determinant of Health, American Journal of Epidemiology, 189(12), 1461–1463.

Lerma, E., Rabbia, H. H., Griera, M., Patiño, M. E., Odgers, O. y Toniol, R. (2022). Las matrices religiosas y/o espirituales de las teorías conspiracionistas en tiempos de COVID-19. Encartes, 5(10), 307-324.

Martínez D. T., Montes de Oca, V. y Lorenzano, V. (2023). La década Covid en México: los desafíos de la pandemia desde las ciencias sociales y las humanidades. Tomo 5. Género, violencia, tareas de cuidado y respuestas sociales a la crisis. Universidad Nacional Autónoma de México.

Mora, C, (2017). Creer sin iglesia y practicar sin Dios: población sin religión en el contexto urbano y rural de México en los albores del Siglo XXI. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales. El Colegio de México.

Mosqueira, M, y Carnival, S. (2020). Fe y Pandemia. Resultados preliminares de la primera encuesta a personas evangélicas durante el confinamiento por COVID-19 en Argentina. Centro de Estudios e Investigaciones Laborales, Instituto Creer.

Observatorio de Género y COVID-19 en México (2020). Cronología de la pandemia en México. Observatorio Género y COVID-19 en México.

Olivas, O. (2018). Procesos de Salud y Enfermedad en la Nueva Era. Terapias Alternativas y Complementarias en Tijuana, B.C., México En: Entre trópicos. Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil (pp. 195-218). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis.

Olivas, O. (2022). The new era of traditions: the embodiment process as a coordinating focal point in the ritual experiences of welfare. Cultura y Religión, 16(1), 336-369.

ONU Mujeres (2020). Los efectos del covid-19 sobre las mujeres y las niñas. Organización de las Naciones Unidas.

Rabbia, H. (2021). Religión, creencias conspirativas e ideología política como predictores del apoyo a la gestión gubernamental de la pandemia de COVID -19. Psicología, 40(1-2), 29-58.

Ramírez, M. R. (2022). Autocuidado y sanación: Relaciones sociales, corporales y emocionales desde una perspectiva espiritual. En: México, tierra de misiones. Pasado y presente de las dinámicas espirituales. Universidad Pedagógica Nacional del Estado de Chihuahua.

Ramírez, M. R. (2021). Cuántos somos y en qué creemos: hablemos de religión desde lo plural. La Hilandera.

Ramírez, R. y Odgers, O. (2022). Para mí la espiritualidad es un acto de autocuidado. Covid-19, espiritualidad y prácticas de bienestar en mujeres con educación superior en México [Ponencia]. XXIV Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México.

Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (2016). Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México. Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México.

Rodríguez, Y. (2020). La feminización de la pandemia COVID-19 en México. Revista Venezolana de Gerencia, 25(90), 414-425.

Sarrazin, J. P. (2021). La relación entre religión, espiritualidad y salud: una revisión crítica desde las ciencias sociales. Hallazgos, 18(36), 409-442.

Secretaría de Gobernación (2023). Plan de gestión a largo plazo para la gestión de la Covid-19. Gobierno de México.

Toniol, R. (2023) Espiritualidad Encarnada. Políticas públicas, usos clínicos e investigaciones médicas en la legitimación de la espiritualidad como factor de salud. Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública.

Viotti, N. (2018). Más allá de la terapia y la religión: una aproximación relacional a la construcción espiritual del bienestar. Salud Colectiva, 14(2), 241-256.

CAPÍTULO VI
Los Consejos Interreligiosos en México: en la intersección entre secularidad, laicidad y diálogo interreligioso

Elías González Gómez[1]
Mariana Guadalupe Molina Fuentes[2]

INTRODUCCIÓN

El diálogo interreligioso es una práctica que alude al encuentro entre personas de distintas creencias religiosas o espirituales, con el propósito de entablar comunicación y propiciar el entendimiento entre ellas. Por sus características, en México este diálogo suele pensarse como una cuestión enteramente centrada en lo religioso, y por lo tanto, de carácter privado. No obstante, esta premisa es digna de cuestionarse cuando menos por dos motivos: (1) porque, como se ha discutido ampliamente en la bibliografía especializada, la línea entre lo público y lo privado es más bien porosa, de modo que resulta una tarea difícil encasillar las creencias y las prácticas religiosas exclusivamente en una de esas esferas[3]; y (2) porque aun suponiendo que fuera posible definir esa frontera, lo religioso de ninguna manera se restringe a la privada.[4] Más allá del intercambio y el reconocimiento mutuo en materia de creencias, los espacios en los que se desarrolla el diálogo interreligioso albergan también discusiones sobre asuntos públicos que conciernen a la feligresía, entre los que destacan la violencia, la corrupción, la desigualdad, la educación, entre muchos otros.

En este texto se propone que esos espacios constituyen foros para intercambiar ideas, pero sobre todo para construir relaciones. Después de todo, a través del diálogo interreligioso se ubican actores; se identifican agendas, consensos y disensos; se construyen redes de apoyo; y eventualmente se generan demandas conjuntas. Como discutiremos a continuación, esas demandas pueden estar relacionadas con los problemas públicos.

Tomando en cuenta lo anterior, el objetivo de este trabajo consiste en problematizar el diálogo interreligioso en México a partir de dos interrogantes centrales: (a) considerando que se trata de actores colectivos, ¿cómo se construye la agenda de los Consejos Interreligiosos en México y cuál es la idea de diálogo interreligioso que opera en ellos?; y (b) ¿qué papel juega el diálogo interreligioso en la coyuntura actual? Estas reflexiones contribuyen a repensar el desfase entre secularización y laicización en nuestro país, al tiempo que permiten centrar la mirada en un objeto de estudio poco analizado hasta ahora. Con el propósito de proveer un anclaje empírico a

[1] Profesor Investigador, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
[2] Posdoctorante en el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. Profesora de medio tiempo en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores de la SECIHTI, Nivel I.
[3] Calvo, 2012.
[4] Ibidem.

dichas discusiones, en este capítulo se referirán dos casos concretos: (a) el de CDMX; y (b) el de Jalisco, dedicando un apartado final a comentar brevemente algunos datos relevantes respecto a otros Consejos. Como se argumentará posteriormente, la relevancia analítica de los dos Consejos estudiados a mayor profundidad descansa en la contraposición de sus trayectorias y de las agendas que impulsan en el espacio público.

Así pues, el capítulo se divide en cuatro secciones:

1. *Problematización del diálogo interreligioso,* cuyo propósito consiste en comprender las disputas que caracterizan a dicho fenómeno a la luz de su historia, identificando algunos puntos de inflexión en su desarrollo, los procesos, actores e intereses que lo impulsaron, y los espacios en los que se ha institucionalizado.
2. *Secularización y laicización en México,* en el que se hará un breve esbozo sobre las transformaciones en nuestro régimen de laicidad y sus efectos para la configuración del diálogo interreligioso, especialmente a través de los Consejos Interreligiosos.
3. *Los Consejos Interreligiosos en México,* en el que se procurará contextualizar las transformaciones de dichos espacios y dar cuenta de los problemas públicos que ocupan sus diálogos, retomando los casos concretos de Jalisco y CDMX.
4. *Conclusiones preliminares,* en las que se piensa en la influencia de los Consejos Interreligiosos en la discusión sobre los problemas públicos y se plantean algunas interrogantes en torno al régimen de laicidad mexicano.

1. PROBLEMATIZACIÓN DEL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

Para quienes asumen acríticamente los presupuestos modernos de la realidad, el diálogo interreligioso se presenta como una práctica de antiquísima data, puesto que la religión se piensa como un fenómeno humano universal, ahistórico, que se divide en una multiplicidad de géneros y especies. Se considera además que éste se ha ido transformado a lo largo del tiempo, pero siempre participando de una misma esencia inmutable. Sin embargo, según se ha demostrado ampliamente en investigaciones históricas, sociológicas, teológicas y filosóficas, la religión no es un fenómeno universal ni ahistórico, sino un hecho propiamente moderno.[5] Esta no carece de una genealogía particular enraizada en realidades premodernas; empero, ellas no tendrían que confundirse como religiones en el sentido actual de la palabra.

Si aceptamos la premisa de que no puede hablarse de *religión* en períodos que preceden a su invención moderna, entonces tampoco es posible hablar propiamente de diálogo interreligioso antes del siglo XIX. En este apartado trataremos de problematizar dicho concepto, con el fin de esclarecerlo en tanto fenómeno moderno, pero sobre todo para dar cuenta

[5] Prado, 2018.

de su dimensión histórico-política. De este modo será más sencillo comprender la posterior exposición acerca de los Consejos Interreligiosos en México.

Existe un consenso más o menos generalizado en reconocer el nacimiento del diálogo interreligioso en 1893, año en que se llevó a cabo el *Primer Parlamento de las Religiones del Mundo* en Chicago.[6] A pesar de su clara preponderancia estadounidense y protestante, este encuentro logró convocar a representantes de otras religiones, tales como el budismo, hinduismo, islamismo, judaísmo, taoísmo, mazdeísmo, sintoísmo, entre otras, a una escala nunca vista. Fue un acontecimiento inédito que marcó la pauta y el inicio de lo que hoy se conoce en lengua inglesa como el *interfaith movement*. Con todo, el así llamado Parlamento no nació por generación espontánea, sino que fue el resultado de varios procesos que confluyeron entre sí. Trataremos de subrayar algunos que nos parecen pertinentes para este trabajo.

En primer lugar, es importante reconocer el diálogo interreligioso como resultado de la invención moderna de la religión, la cual incluye la separación entre lo religioso y lo secular, la división de la vida en dos esferas (la pública y la privada), y la creación del Estado-nación moderno.[7] En el caso específico de Europa la laicidad vino un poco después, ya que en un inicio la separación Iglesia-Estado respondía más bien a la creación de Estados religiosos (*cuius regio, eius religio*) en el contexto de las así llamadas "Guerras de Religión". Nos parece importante subrayar que este nombre está cargado ideológicamente por el mito moderno de la "violencia religiosa"; en realidad, dichas guerras fueron más económicas y políticas que religiosas.[8]

Sea como fuere, este proceso puede entenderse como un punto de inflexión, a partir del cual: (a) se profundizó la secularización de las sociedades europeas; (b) se originó la noción de la laicidad –o las distintas laicidades, según su contexto–[9]; (c) igualmente importante, surgió el tratamiento científico del estudio de las religiones a través de lo que se conoce como Religiones Comparadas.[10] Sin estos procesos, el Parlamento

[6] Fahy y Haynes, 2018.

[7] No obstante, en este punto es necesario hacer algunas precisiones que permitan afinar el análisis. Como se advierte en algunas aproximaciones académicas, modernización y secularización son dos procesos separados, que si bien se desarrollaron paralelamente en Europa, no necesariamente coinciden entre sí (Molina, 2023). De hecho, el camino hacia la modernización no es solamente uno, y sus resultados son tan variados como las condiciones en las que esta se presenta. Una cuestión similar ocurre con la secularización, es decir, con la invención de lo religioso y su posterior desplazamiento como eje de la organización social. Al respecto debe apuntarse que, contrario a lo que se supuso en los primeros estudios sobre ese proceso, el hecho de que la invención "religión" pierda su capacidad para permear al resto de las esferas sociales no significa que esta desaparezca, se privatice, o pierda su importancia.

[8] Según Cavanaugh (2010), el mito de la violencia religiosa, sobre el cual se sustenta buena parte de la narrativa moderna, consiste en la noción de que la religión carga consigo un tipo particular de violencia y que, además, es ella misma especialmente propensa a la violencia y que por lo tanto hay que contenerla. En realidad, como el mismo autor demuestra en sus análisis, las famosas "guerras de religión" son mucho más complejas que el simple conflicto entre denominaciones cristianas, pero el hecho de catalogarlas como "religiosas" ha servido para justificar la autonomización de la esfera religiosa y su separación de la vida pública.

[9] Baubérot y Milot, 2011.

[10] Aunque existen ejemplos previos de estudios comparativos entre religiones, incluso en obras premodernas como los musulmanes Al-Biruni (973-1050) e Ibn Hazm (994-1064) o algunos cristianos como Ramon Lull (a quien aludiremos más adelante), fue en el siglo XIX cuando se dio inicio al estudio científico de las religiones en sentido moderno. Entre sus representantes más destacables cabe mencionar a Max Müller, James George Frazer, Émile Durkheim, Max Weber y Rudolf Otto. En el siglo XX, sobresalen los estudios de Mircea Eliade.

de Chicago habría sido impensable. Asimismo, si el concepto de religión no se hubiera construido política, filosófica y sociológicamente como un universal ahistórico y transcultural, del cual participan todas las culturas y pueblos de la tierra, la mera idea de convocar a representantes de los particulares (cada religión) del universal genérico (la religión) habría sido inimaginable.

Una vez creada la noción moderna de religión, a saber, que existe "la religión" como esencia de la cual las distintas religiones forman parte, y que además es un fenómeno humano universal, esta estuvo sujeta a varios procesos de transformación. Aquí resaltan particularmente los cambios en el pensamiento religioso propios del siglo XIX, y que Dominic Green ha denominado "revolución religiosa".[11] Durante dicho siglo la esfera religiosa comenzó a desinstitucionalizarse y a hacer énfasis en la experiencia espiritual individual; en consecuencia surgieron movimientos como el espiritismo y la teosofía, que combinaron distintos cuerpos de creencias. Estos cambios se enmarcaron en un contexto en el que cada vez era más fácil tener contacto directo con personas o textos procedentes de lugares lejanos del planeta, y por tanto, con una amplia gama de ideas, prácticas y creencias.

Ese mismo siglo fue escenario de la famosa "desacralización del mundo" anunciada por filósofos y científicos sociales positivistas, así como por las críticas marxista y nietzscheana a la religión. Dichas premisas se retomaron en trabajos posteriores, sin cuestionar el entendido de que ésta desaparecería en la medida en que las sociedades se modernizaran.[12] Sin embargo, los hechos empíricos muestran que ese proceso no se tradujo en el desvanecimiento de la religión, sino en su modernización. A este último punto se refiere Jürgen Habermas cuando habla de la "modernización de la fe"; es decir, el proceso mediante el cual la creencia religiosa se convirtió en fruto de la reflexión del propio individuo, y no tanto la herencia de su cultura recibida social y ontológicamente, y por tanto, casi incuestionable.[13]

Existen, sin embargo, otros procesos que vale la pena considerar. No solamente era necesaria la invención moderna de la religión, sino también la modernidad en sí misma para hacer posible el surgimiento del diálogo interreligioso en general y del Parlamento de Chicago en particular. En su análisis histórico sobre el diálogo interreligioso, Thomas Albert Howard reconoce que "el parlamento de Chicago no sólo estaba en deuda con las ideas y las corrientes de pensamiento religioso, sino también con la evolución del mundo material".[14] Si la "revolución espiritual" fue un factor importante, de igual manera lo fue la revolución industrial, sin la cual hubiera sido imposible trasladar, alojar y alimentar a la cantidad de personas locales e internacionales que asistieron al Parlamento. En otras palabras, las

[11] Green, 2023.
[12] Jenkins, 2000.
[13] Habermas, 2004.
[14] Howard, 2021, p. 60.

condiciones de posibilidad para que surgiera el diálogo interreligioso pueden pensarse en varios sentidos, que van desde lo intelectual hasta lo material.

Podría surgir una objeción importante; a saber, que han habido encuentros interreligiosos antes de la modernidad, tales como la *Ibadat Khana* o *Casa de Adoración* del emperador mogol Akbar (1556-1605), y que incluso pensadores premodernos, como Ramon Llull, apelan al diálogo interreligioso.[15] También podría apelarse a fenómenos posiblemente interreligiosos, como el surgimiento del budismo zen a partir del encuentro entre el budismo indio y el taoísmo chino, el así llamado greco-budismo de tiempos de Alejandro Magno, o el reconocimiento de parte de los Padres de la Iglesia de la existencia de filósofos de la India, los cuales eran conocidos por el cristianismo primitivo como *gimnosofistas*.[16] Si bien es verdad que todos estos fenómenos dan un aire de Interreligiosidad, el propio Thomas Albert Howard los considera más bien *harbingers* (precursores o heraldos) y no diálogo interreligioso como tal. Esto se debe a que dichos cuerpos de creencias carecían de los presupuestos modernos de la religión, la laicidad, el derecho, y otros pilares sin los cuales este no hubiera surgido.

En el tiempo transcurrido desde su nacimiento, el diálogo interreligioso se ha complejizado y globalizado. Si bien, le tomó cien años al Parlamento de las Religiones del Mundo tener una segunda edición –justamente en 1993–, el impulso dialogal entre las tradiciones religiosas dio origen a múltiples iniciativas, organizaciones, congresos y publicaciones. El diálogo interreligioso se fue asentando en el ideario de las personas, los gobiernos, las iglesias y las universidades en todo el mundo. Así lo muestran procesos como el Concilio Vaticano II[17], las oraciones de Asís convocadas por el entonces Papa Juan Pablo II[18], y la creación del Consejo Mundial de Iglesias, Religions for Peace o United Religions Initiative. Además, a partir de los sucesos del 11 de septiembre de 2001 el diálogo interreligioso pasó a ocupar un lugar preponderante en la política internacional, sumándose como un elemento fundamental de la diplomacia y las relaciones internacionales. Ello se tradujo en la creación de centros, iniciativas, fondos y estudios específicamente pensados para impulsar el diálogo interreligioso. A decir de Fahy y Haynes, "las iniciativas interreligiosas son un nuevo giro en las relaciones

[15] La *Ibadat Khana* del emperador Akbar fue un espacio en donde el emperador convocaba a representantes de distintas tradiciones espirituales y culturales, desde monjes budistas de la India hasta musulmanes provenientes de Medio Oriente, incluso jesuitas de las misiones católicas de Goa. Una vez llegaban a la corte de Akbar, estos representantes entablaban debates entre sí en torno a la verdad divina, las prácticas religiosas, la moral y la filosofía. Ramon Llull (1232-1316), por su parte, fue un teólogo, filósofo y místico catalán que dedicó buena parte de su vida al estudio no solo del cristianismo, sino también del islam y del judaísmo. Su obra buscaba explícitamente la armonía entre estas tradiciones.

[16] Con este término conocían los griegos y los cristianos a los ascetas semidesnudos de la India, probablemente hindúes, budistas y jainistas. En el siglo XIX y en el XX, la gimnosofía se convirtió en el nombre de un movimiento internacional que mezclaba el naturalismo, la gimnasia, la meditación, el yoga y el nudismo.

[17] El Concilio Vaticano II de la Iglesia Católica Romana fue convocado por el entonces Papa Juan XXIII y se llevó a cabo de 1962 a 1965. Este Concilio significó un cambio radical respecto a la apertura de la Iglesia ante el mundo moderno, y particularmente de la relación de dicha iglesia con las religiones no-cristianas. Entre los documentos del Concilio, cabe subrayar el documento *Nostra aetate*, en el que se aborda la relación del catolicismo con las otras religiones de forma mucho más positiva, dialogal y abierta a la tradicional extra *ecclesiam nulla salus* (fuera de la iglesia no hay salvación) sostenida por el catolicismo durante tantos siglos.

[18] La primera se llevó a cabo en 1986.

internacionales orientadas a reducir el conflicto, construir la paz y promover el bienestar social y la libertad".[19]

Así pues, el diálogo interreligioso se ha modificado y diversificado en virtud de la creciente complejización de las condiciones políticas, económicas y sociales que conlleva el proceso de globalización. Ejemplo de ello son las iniciativas de sostenibilidad y cuidado ambiental, los acuerdos en materia de seguridad, las medidas sanitarias, la atención a grupos vulnerables, o el impulso al reconocimiento de los Derechos Humanos más allá del nivel nacional. En ese sentido, puede decirse que, como cualquier otra práctica, la supervivencia del diálogo interreligioso depende en buena medida de su capacidad para adecuarse a las condiciones en las que se construye.

Para comprender la complejidad del diálogo interreligioso hoy en día basta con referir que este no se lleva a cabo de forma homogénea. Por el contrario, es posible identificar distintos tipos en virtud de su composición y sus vínculos con instituciones formalmente establecidas. A partir de esos criterios, María de los Ángeles Reséndiz propone una clasificación en la que se contemplan cuatro categorías.[20] El diálogo convocado por actores religiosos incluye dos modalidades:

a. *Endógeno formal,* que corresponde a las instituciones religiosas y cuenta con representaciones oficiales.[21]
b. *Endógeno no formal*, organizado por las instituciones religiosas sin representación oficial, y en cuyos espacios se construyen alianzas con gobiernos e instancias de la sociedad civil, por lo que suelen tener más presencia en lo social. Esta categoría se subdivide en dos tipos: (i) entre personas laicas pertenecientes a diversas tradiciones religiosas, que se organizan sin un apoyo explícito de las autoridades religiosas; (ii) grupos mixtos de laicos y personas consagradas en sus propias tradiciones, con amplio nivel de alcance hacia afuera.[22]

Por su parte, el diálogo convocado por actores ajenos a las instituciones religiosas contempla dos tipos:

a. *Exógeno formal,* en el que las iniciativas interreligiosas provienen de instituciones seculares como la ONU o la UNESCO.
b. *Exógeno no formal,* que incluye encuentros que surgen espontáneamente entre las personas.[23]

Como puede inferirse a partir de los argumentos vertidos en este apartado, el diálogo interreligioso no es universal, ahistórico, ni transcultural.

[19] Fahy y Haynes, 2021, p. 1.
[20] Reséndiz, 2012.
[21] Un caso que ejemplifica esta categoría son las convocatorias auspiciadas por el Vaticano.
[22] El Parlamento de las Religiones del Mundo constituye un ejemplo paradigmático en ese sentido.
[23] Aquí se incluyen encuentros entre vecinos, noviazgos entre personas de diferentes religiones, intercambios académicos, viajes, etc.

Por el contrario, es el resultado de una serie de procesos políticos, sociales, filosóficos, espirituales, e incluso materiales históricamente situados. Estos procesos confluyeron para dar como resultado la noción de que las tradiciones religiosas pueden y deben dialogar entre sí, en beneficio mutuo y de la humanidad entera. Pero también se infiere que, por lo tanto, el diálogo interreligioso no parte de la neutralidad cultural, religiosa o ideológica. Esto se debe cuando menos a dos razones: (a) que carga consigo presupuestos cristianos y modernos; y (b) que responde a iniciativas concretas de instituciones particulares, las cuales están insertas en entramados de intereses, juegos de poder, agendas y coyunturas socio-políticas y económicas específicas. Así, el diálogo interreligioso nunca se da en el aire, sino en contextos bien determinados. Esto le permite evolucionar, transformarse, hacer autocrítica y reconocerse en un entramado social más amplio, como puede ser el de la laicidad en México.

Después de haber analizado someramente al diálogo interreligioso como un fenómeno histórico con sus propias particularidades, nos disponemos ahora a ofrecer un análisis de los procesos de secularización y laicización en México. Ello nos permitirá comprender mejor el surgimiento de los Consejos Interreligiosos en las últimas tres décadas.

2. SECULARIZACIÓN Y LAICIZACIÓN EN MÉXICO

En el apartado anterior se ha discutido la importancia que adquiere problematizar el propio concepto de *religión*, ubicando las características que se le atribuyen en virtud de su origen moderno. Una vez que se ha reconocido esta dificultad, y ante la ausencia de categorías alternativas que permitan aprehender los significados que escapan de este término, vale la pena preguntarse cuál es el papel que ocupa lo religioso en las sociedades contemporáneas.

Como se menciona en las líneas que anteceden a esta sección, las creencias, prácticas y vivencias que se asocian con *la religión* tomaron forma con el advenimiento de la modernidad en el continente europeo. En ese momento se observaron dos fenómenos adicionales: (a) la secularidad, o pérdida de capacidad de lo religioso para permear al resto de las esferas sociales; y (b) la laicidad, o autonomía del Estado respecto de creencias, normas, e instituciones dogmáticas.[24]

Empero, sería erróneo pensar que dichos fenómenos aparecieron *ex nihilo*. Por el contrario, resultaron de procesos largos, desordenados y profundamente complejos, marcados además por una serie de conflictos. El hecho de que en Europa haya habido una coincidencia entre modernización, secularización y laicización dio como resultado la apreciación errónea de que formaban parte de un mismo proceso.[25] Esta

[24] Blancarte, 2008; Blancarte, 2009; Baubérot, 2010.
[25] Molina, 2023.

idea es visible en los estudios pioneros sobre lo religioso en las sociedades contemporáneas, y permanece en algunas aproximaciones académicas posteriores.[26]

No obstante, en la historia existen varios casos que revelan lo contrario[27], y en buena parte de América Latina es posible observar la brecha entre la laicidad, ubicada en el plano jurídico e institucional; y la secularidad, que corresponde al plano social.[28] Por ese motivo, aquí proponemos pensarlos como tres atributos distintos, que resultan de procesos diferenciados y que operan en espacios particulares[29]:

a) La modernidad implica un conjunto de valores e ideas que modifican las estructuras políticas, sociales, económicas y culturales tradicionales. En Europa, el proceso que llevó a esas transformaciones se desarrolló entre los siglos XVII y XX, e implicó la priorización de la racionalidad, el individualismo y el capitalismo, que sustituyeron a lo irracional, lo colectivo, y lo corporativo.
b) La secularidad puede pensarse como un atributo del modelo social, cuya organización depende de criterios que distan de la religión. Su contraparte, el integrismo, implica que la lógica religiosa incide directamente en el resto de las esferas sociales. Esto último puede observarse en sociedades premodernas, pero también en las contemporáneas.[30] Así pues, la *secularización* se define como el proceso que conduce a la secularidad y que, por tanto, implica el desplazamiento de la religión como eje de la sociedad.
c) La laicidad denota la autonomía del Estado, sus representantes, sus leyes, sus instituciones y sus políticas públicas respecto de cualquier tipo de dogmatismo. Esto incluye (pero no se limita a) las religiones. En ese tenor, la laicidad es un atributo del aparato político, cuyas características se plasman a través de un marco jurídico concreto. Este atributo tampoco surge por sí mismo, sino que es el resultado de un proceso que se conoce como *laicización*. La contraparte del Estado laico es el Estado confesional, en el que existe unidad entre lo político y lo religioso.

Es pertinente hacer tres aclaraciones adicionales, a partir de las cuales nos distanciamos de algunas aproximaciones al problema: (a) Ninguno de estos procesos es teleológico o universal, por lo que su análisis requiere situarlos históricamente; (b) ninguno de ellos es progresivo, lo que significa que es posible revertirlos[31]; y (c) ninguno de estos procesos se expresa de manera

[26] En ese mismo sentido, se asumió que la pérdida de centralidad social de la religión derivaría en su privatización, y eventualmente en su desaparición en aras de la racionalidad. En ese rubro se encuentran los trabajos de Peter Berger (1967), Thomas Luckmann (1967) y David Martin (1978), entre otros.
[27] Fenn, 1970; Dobbelaere, 1981; Hervieu-Léger, 1986; Hadden y Shupe, 1989; Tschannen, 1991; Casanova, 2006; Blancarte, 2008.
[28] Esquivel, 2008; Di Stefano, 2011; Díaz, 2014; Garma, Ramírez y Corpus, 2018; Gaytán, 2018; Molina, 2018.
[29] Molina, 2023.
[30] Este es el caso de Arabia Saudí, cuya sociedad se rige por las creencias y normas que dicta el Islam wahabí.
[31] El caso de Irán es paradigmático en ese sentido; la revolución islámica de 1979 restauró el Estado confesional, y con ello se modificaron las reglas de convivencia social. Desde entonces el país se define como una república islámica, y la sociedad en su conjunto opera a partir de la lógica shiíta.

homogénea en todos los niveles sociales. Esto último resulta de cabal importancia, puesto que la mayor parte de los estudios sobre secularización y laicización se centran en el nivel macro.[32] Pero el hecho de que una sociedad esté más o menos secularizada en el nivel macrosocial de ninguna manera implica que ese atributo se replique en los niveles meso y micro. Lo mismo ocurre con la laicidad, que no necesariamente se expresa de manera homogénea en todos los espacios. Esta falacia ecológica invisibiliza la complejidad social, así como de los procesos que conducen a ambas condiciones.

Las reflexiones anteriores son necesarias para entender nuestro problema de estudio: el diálogo interreligioso está estrechamente vinculado con cada uno de los procesos antes descritos, por lo que la claridad conceptual resulta imprescindible. Como se ha señalado en el acápite anterior, (a) es imposible hablar de ese diálogo sin la acepción moderna de religión; o (b) sin una distinción más o menos clara entre lo religioso y lo secular; a ello debe sumarse que (c) el diálogo interreligioso se configura a partir de las condiciones que proporciona el marco jurídico del lugar en el que se presenta, y que puede ser confesional o laico.[33]

El caso de México, que constituye el interés principal de este trabajo, puede entenderse mejor con base en las premisas antes expuestas. En el período de ocupación española, que va de 1521 a 1821, el Virreinato de la Nueva España se caracterizó por ser un Estado confesional y una sociedad integrista. En otras palabras, el plano político estuvo definido por la unión entre Corona e Iglesia Católica. Puesto que el catolicismo era la religión oficial, la sociedad virreinal se organizó a partir de sus preceptos: la educación, los servicios sanitarios, la atención a grupos vulnerables, el reparto de recursos económicos e incluso el arte se definieron en función de lo religioso.[34]

Pese a la hegemonía del catolicismo en ese período, podemos plantearnos la posibilidad de precursores del diálogo interreligioso en México. Un buen ejemplo podría ser el encuentro de los 12 franciscanos enviados por el Papa Adriano VI y el emperador Carlos V, en 1524, para convertir a los indígenas de los nuevos territorios.[35] Este encuentro fue recuperado por Fray Bernardino de Sahagún unos 40 años después. El *modus operandi* de los franciscanos era procurar dicha conversión a partir del "diálogo y la pacífica confrontación". Si bien en términos modernos se puede dudar de que realmente haya habido diálogo interreligioso –los franciscanos explicaban a los líderes locales por qué sus tradiciones espirituales eran diabólicas–, este es un antecedente importante que considerar.

[32] No así con la modernización, cuya convivencia con la tradición parece más visible. La coexistencia de ambas es observable a partir de la diversidad de las regiones que conforman cada país pero también en las zonas urbanas, que con frecuencia albergan espacios que operan con lógicas diferenciadas.
[33] En este punto debe recordarse que no existe una sola forma de laicidad, sino que esta se construye en virtud de las particularidades históricas, políticas, sociales y culturales de cada país.
[34] Brading, 1991.
[35] León, 1986.

Aunque su catolicidad fue construida a través de la imposición mediante diversos procesos de evangelización, México fue desde su origen un país mayoritariamente católico. Una vez independiente, este modificó sus vínculos políticos con España, pero no la estructura política y social heredada del período virreinal. Ello es visible en las primeras décadas del siglo XIX, en las que el modelo político osciló entre el imperialismo y la república, el centralismo y el federalismo, el confesionalismo y la laicidad. La Carta Magna de 1857 constituye un punto de inflexión en ese sentido; la separación entre Estado e Iglesia(s) y la creación de un marco jurídico que aseguraba la supremacía del primero desmantelaron el confesionalismo.[36]

Sin embargo, es erróneo asumir que el Estado laico se corresponde con una sociedad secular. Así lo demuestra la Guerra de Reforma, en la que se enfrentaron agrupaciones políticas que operaban con lógicas diferenciadas: (a) el Partido Conservador se condujo con una integrista, y abogó por la permanencia de la Iglesia Católica como autoridad en el espacio público; mientras que (b) el Partido Liberal adoptó una lógica secular, optando por un Estado autónomo.[37]

Estas condiciones parecen replicarse en el marco de la promulgación de la Constitución de 1917, en la que se reivindicó la laicidad del Estado sin que ello significara que el proceso de secularización hubiera permeado de manera homogénea a la sociedad mexicana. Prueba de ello es la Guerra Cristera (1926 - 1929), en la que nuevamente se enfrentaron grupos integristas y seculares.[38] Para ambos casos, vale la pena advertir que la mayoría de la población continuó siendo creyente y católica, a pesar de que para entonces parte de ella había adoptado una lógica secular.

A diferencia de otros países latinoamericanos, en México la laicidad del Estado se mantuvo jurídicamente, y desde la década de 1930 nadie parece cuestionar esa condición. A pesar de ello, las prácticas políticas no siempre se ajustan a ese precepto, lo que puede explicarse en virtud de una suerte de desfase entre laicidad y secularidad. El período que abarca desde entonces y hasta la década de 1990 puede caracterizarse por la estabilidad en ese sentido; aunque las relaciones entre el Estado mexicano y la Iglesia católica atravesaron por coyunturas de alianza y de confrontación, ninguna de ellas condujo a replantear la laicidad estatal.[39] A pesar de ello, dicha organización religiosa procuró adecuarse a las condiciones sociopolíticas contemporáneas, mantener su presencia en el espacio público e impulsar la participación de las organizaciones de creyentes que forman parte de la estructura eclesial, curiosamente referidos como *laicos.* Dichas medidas surgieron a raíz del Concilio Vaticano II, y se adecuaron a las condiciones particulares de México.[40]

[36] Vázquez, 1997.
[37] Ibidem.
[38] Olivera, 2020.
[39] Pacheco, 2002.
[40] Pellitero, 2015.

Igualmente importante es señalar el proceso de diversificación religiosa en el país, que si bien existía previamente se desarrolló de manera acelerada a partir de la década de 1950.[41] A pesar de ello, pasaron años para que la presencia de otras denominaciones cristianas, sobre todo protestantes, se visibilizaran realmente en la vida nacional, y tomó todavía más tiempo (quizás hasta la actualidad) para que se comenzara a tomar en serio la diversidad religiosa, ahora ya con presencia, menor o mayor, de distintos budismos, hinduismos, judaísmos, islamismos, sikhismo, wiquismo, tan sólo por citar algunos ejemplos.[42]

El régimen de laicidad mexicano se modificó en 1992 a través de una serie de reformas constitucionales auspiciadas por el gobierno de Carlos Salinas de Gortari y de la promulgación de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público (LARCP). Este instrumento jurídico no tiene precedente en la historia nacional, en tanto que regula las relaciones entre Estado e Iglesias siempre que estas se registren ante la Secretaría de Gobernación bajo la figura de Asociaciones Religiosas (AR). La ley reconoce la personalidad jurídica de las AR, lo que les hace acreedoras de derechos y de responsabilidades legales.

Mucho se ha discutido sobre los alcances y las limitaciones de esta ley en términos de su verticalidad, su catolicocentrismo, su simplificación de la laicidad, y la ausencia de sanciones para las autoridades, representantes, y funcionariado público que incida en la vulneración de la última.[43] No es este el espacio para profundizar al respecto; empero, vale la pena señalar que su promulgación contribuyó a visibilizar una diversidad religiosa que, si bien existía mucho antes, no se conocía del todo.

Mucho ha cambiado desde entonces. El régimen de partido hegemónico se ha sustituido por la alternancia en el poder, desde el nivel federal hasta el municipal; las identidades se han vuelto más diversas, y por tanto, más complejas; las desigualdades continúan presentes, y se expresan a partir de dimensiones que van más allá del aspecto económico; y la diversidad religiosa se ha hecho palpable, no sólo a través de los ejercicios censales, sino de su visibilidad en el espacio público y de las posibilidades de incidir en él.

Entrados ya en el siglo XXI, en México hay numerosos ejemplos sobre las relaciones entre algunas facciones de la jerarquía católica y las autoridades públicas.[44] No obstante, durante las administraciones de Vicente Fox (2000–2006) y Felipe Calderón (2006–2012) ello se tornó más claro ante la publicidad de los encuentros con el Sumo Pontífice, la modificación de los libros de texto, o la evidente posición tradicionalista en torno a la vida, la familia y la sexualidad, tan sólo por mencionar algunos ejemplos. Para el sexenio de Enrique Peña Nieto (2012–2018), y a pesar de su aparición pública en ritos

[41] De la Torre y Gutiérrez, 2008; Odgers, 2014.
[42] Reyes, 2013.
[43] Gaytán, 2019.
[44] Blancarte, 2019.

católicos, la presencia de otras agrupaciones religiosas o espirituales se hizo más visible en el imaginario colectivo. En el último año de su administración, el entonces presidente lanzó una iniciativa para elevar el matrimonio igualitario a rango constitucional. Ello desató una serie de manifestaciones de la oposición, e incluso dio origen al Frente Nacional por la Familia (FNF), que albergó agrupaciones de distintas confesiones religiosas y algunas de origen secular. Este hecho resulta significativo para el tema de interés; aunque no se trata de una iniciativa de diálogo interreligioso en sí misma, lo cierto es que el FNF construyó relaciones que hace algunas décadas habrían sido impensables en virtud de las diferencias doctrinales.

La llegada de Andrés Manuel López Obrador y la autodenominada Cuarta Transformación (4T) representa, a nuestro juicio, otro giro de tuerca en la manera de concebir las relaciones entre Estado e Iglesias (en plural), y sobre todo de entender el régimen de laicidad mexicano. La toma de posesión del actual presidente incluyó un ritual propio de los pueblos originarios, en el que se incluyeron símbolos religiosos. Algunas personas lo interpretaron como un paso hacia el reconocimiento de la diversidad; otras como una violación al principio de laicidad.[45] Las constantes referencias a símbolos, personajes, y preceptos religiosos en las comunicaciones públicas de López Obrador, aunadas a su insistencia por *moralizar* el país, han desatado esa misma polémica. A ello debe agregarse la alianza con el Partido Encuentro Social (PES), de inspiración evangélica; la sólida comunicación que se mantuvo al inicio del sexenio con Arturo Farela, líder de la Confraternidad Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas (CONFRATERNICE), y que fue luego abruptamente interrumpida; y el apoyo a la agrupación política Humanismo Mexicano, vinculada con la Luz del Mundo. Esto no significa, por supuesto, que la visibilidad de la Iglesia católica se haya diluido o que no exista relación entre su jerarquía y el mandatario, que incluso llegó a proponer la incorporación del padre Solalinde a la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH). Empero, nos parece importante enfatizar la diversificación de los actores religiosos con quienes se sostiene un diálogo visible.

Ese diálogo no se agota en la figura presidencial. De hecho, la DGAR ha experimentado también algunas transformaciones cruciales. La primera y más evidente es el cambio en su nombre, que pasó de "Asociaciones Religiosas" a "Asuntos Religiosos", ampliando el enfoque de la Dirección. La segunda, igualmente importante, es que esta ha propiciado el acercamiento entre el aparato estatal y las agrupaciones religiosas. Ese acercamiento no se ha dado únicamente entre cúpulas, sino también con las personas creyentes.

Además de la convocatoria para discutir sobre la pertinencia de redactar una Constitución Moral, en la que coincidieron liderazgos religiosos, funcionariado público y academia, hay programas que ejemplifican esta

[45] Blancarte y Barranco, 2019.

disposición. "Creamos Paz", por ejemplo, tiene como propósito impulsar un proceso de construcción de paz a través de la colaboración con agrupaciones religiosas y espirituales, que con frecuencia tienen un amplio conocimiento de los territorios y cuentan con bases de apoyo.

En ese sentido, puede decirse que la noción sobre laicidad de la actual administración es ostensiblemente distinta a la de sus antecesoras. No es propósito de este artículo emitir juicios de valor al respecto, sino señalar las particularidades de esta perspectiva. Estas conllevan a visibilizar la diversidad religiosa, la participación de actores religiosos en el espacio público, e incluso la colaboración entre estos y el aparato estatal en aquellos temas que concitan preocupaciones comunes.

Los análisis abordados en las dos primeras secciones brindan el marco de comprensión necesario para entender el surgimiento de los Consejos Interreligiosos en México. Por un lado, tal y como vimos en el primer apartado, el diálogo interreligioso tiene una génesis moderna que se origina de fenómenos como la laicización, la modernización de la fe, la globalización, y los derechos humanos, entre muchos otros rubros. Nuestro país ha experimentado estas mismas oleadas de transformaciones sociorreligiosas desde el siglo XIX.

México se ha convertido en un país cada vez más diverso religiosamente, por lo que no es de extrañarse que el fenómeno del diálogo interreligioso haya llegado a nuestro país de diferentes maneras. No es este el espacio para profundizar al respecto en un sentido general, pues ello implicaría una investigación más amplia. Empero, vale la pena señalar que han existido varias organizaciones eclesiales, civiles y gubernamentales que perfectamente podrían encajar en la clasificación antes presentada de María de los Ángeles Reséndiz.[46]

Reconociendo lo anterior, en este texto nos enfocaremos concretamente a los Consejos Interreligiosos en México, que fungen como una arista en la amplia diversidad de esfuerzos interreligiosos en nuestro país. En el siguiente apartado presentaremos entonces los resultados de una breve, pero también pionera, reflexión al respecto.

3. LOS CONSEJOS INTERRELIGIOSOS EN MÉXICO

Los Consejos Interreligiosos en México representan un fenómeno relativamente reciente en el país, cuya condición de posibilidad recae en los procesos antes descritos, y concretamente en los cambios constitucionales de 1992. Estos dieron pie al surgimiento de las AR como personalidad jurídica, y a la organización entre estas dentro de la legalización de lo religioso en el espacio público. Aunque estos no agotan ni ocupan un protagonismo dentro

[46] Un ejemplo interesante fue la Fraternidad Interespiritual. Ver Elías González. Youth Tackle Religious Diversity. "Interspiritual Fraternity in Mexico City". In: The Interfaith Observer. (online).

del diálogo interreligioso nacional, algunos de ellos sí juegan un papel importante en el ámbito en cuestión.

Es menester señalar la diversidad –y la ocasional incompatibilidad– entre el origen, las trayectorias, los objetivos, la conformación y las actividades de los distintos Consejos Interreligiosos. En ese orden de ideas, hablar de ellos como un todo homogéneo, monolítico o estático es tan imposible como inadecuado. En este escrito proponemos que la bandera de los Consejos Interreligiosos, e incluso su propio nombre, pueden influir en las nociones de las mexicanas y los mexicanos sobre el diálogo interreligioso. Así pues, en este apartado ofrecemos una breve aproximación a ellos tomando en cuenta su diversidad. Para lograr este objetivo nos valdremos de investigaciones que realizamos a través de la revisión de fuentes documentales y, sobre todo, de entrevistas a un investigador y a dos presidentes de Consejos Interreligiosos distintos, el de la Ciudad de México y el de Jalisco. Estos casos se han seleccionado porque tienen una génesis y un modelo distinto que, según demostraremos, ejemplifican con claridad los dos tipos de Consejos Interreligiosos que existen en México.

ANTECEDENTES Y CONTEXTO DE LOS CONSEJOS INTERRELIGIOSOS EN LA DÉCADA DE 1990

La historia de los Consejos Interreligiosos en México está todavía por escribirse, no solamente debido a la poca distancia temporal desde su creación, sino por la diversidad de narrativas sobre su origen, muchas veces contradictorias o en disputa. Como se dijo, el surgimiento de estos Consejos en nuestro país puede entenderse como un fenómeno multicausal; es decir, como resultado de la coincidencia entre varios procesos. Con todo, cabe decir que tanto la autocomprensión como las lecturas externas sobre dichos espacios están atravesadas por procesos de politización concordantes con los valores o discursos de quien se expresa. En otras palabras, la historia de los Consejos Interreligiosos en México es contada de forma diferente según el posicionamiento de su narrador.[47] Lejos de pretender presentar la "verdadera historia" de los Consejos, empresa no sólo inviable para esta investigación sino incluso virtualmente imposible por la complejidad que entraña, nos parece mucho más interesante exponer la diversidad de narrativas con respecto a su origen y trayectoria. Esto último es crucial para comprender que se trata de un fenómeno sociorreligioso en disputa.

En un primer momento recuperamos la perspectiva del antropólogo Elio Masferrer, quien afirma que: "la Coordinación de Asesores del Subsecretario de Asuntos Religiosos de Gobernación estructuraron a ciertas iglesias y obispos católicos adeptos al PRI en los Consejos Interreligiosos, que se oponen ´firmemente´ y proponen el establecimiento de una sociedad teocrática".[48]

[47] Es decir, si es interno o externo; conservador o progresista; integrista o secularista; confesionalista o laicista; si tiene afinidad a partidos políticos particulares.
[48] Masferrer, 2021, p. 92.

Para el autor, la creación de los Consejos Interreligiosos corresponde a una coyuntura sociopolítica en la que el PRI se vio inmerso en una importante transformación interna. En una entrevista realizada para este estudio Masferrer clasificó a Carlos Salinas y Ernesto Zedillo como una nueva generación de priistas, que se valieron de distintas estrategias para posicionarse en el poder. Entre ellas se ubica la apertura al diálogo con la Iglesia católica, que hasta entonces no se había dado de manera pública y explícita.[49] Elio Masferrer habla también de un acuerdo entre la Iglesia y el Estado, en el que la primera apoyó económicamente al segundo para subsanar la deuda externa.[50]

El análisis de Masferrer en esta materia es mucho más amplio y complejo. Empero, para los propósitos de este escrito basta con señalar que desde su perspectiva la creación de los Consejos Interreligiosos responde a una estrategia política, fruto de un momento específico de finales del siglo XX, y no a una demanda por parte de las organizaciones religiosas. Así, su visión parece indicar que estos se formaron con base en un interés político por parte de lo que este antropólogo, junto con otras personas, denomina el PRIAN.[51] Ello implica que la creación de dichos espacios responde a una agenda común entre el Estado, las iglesias –principalmente la católica romana– y algunos centros de investigación académica. Aquí se sostiene que esa lectura sobre el origen de los Consejos Interreligiosos parece atribuirles una posición reactiva, cuando no pasiva; es decir, que su creación deriva de los intereses de los partidos políticos en el poder, y no de las iglesias. Como veremos más adelante, esa idea se contrapone a la narrativa del Consejo Interreligioso de México (CIM), en la que se sostiene que estas asumieron una posición proactiva para conformar espacios de intercambio, diálogo, y reconocimiento.

El análisis de las tesis de Masferrer respecto al surgimiento, los objetivos y las alianzas que se ubican en el trasfondo de los Consejos Interreligiosos exigen una investigación y una problematización más profunda de la que podemos realizar en este trabajo. Empero, es menester señalar que nuestra postura no coincide totalmente con dichos planteamientos, pues consideramos que: (a) existen suficientes diferencias entre Estado e Iglesias –y aún entre estas últimas– como para construir un proyecto nacional o una agenda en común; (b) ni el Estado ni las organizaciones religiosas pueden pensarse como actores monolíticos; (c) las alianzas entre Estado e Iglesias –y en particular con la católica– no operaron de manera homogénea en todo el país; y (d) las iglesias no necesariamente asumen una posición reactiva frente a las disposiciones del Estado.

[49] Cabe aclarar que de 1929 a 1992 la relación entre el Estado mexicano y la Iglesia católica atravesó por periodos de conflicto, pero también de acercamiento. Entre ellos destacan la eliminación de la educación socialista durante el sexenio de Manuel Ávila Camacho; el rechazo al comunismo en el contexto de la guerra fría, especialmente durante la administración de Gustavo Díaz Ordaz; la construcción de la Basílica de Guadalupe, durante el mandato de Luis Echeverría Álvarez; y la visita del entonces Papa Juan Pablo II, recibido por José López Portillo.
[50] Es necesario referir que no contamos con información adicional o evidencia alguna para sostener este punto.
[51] Fusión del PRI con el PAN, indicando que en realidad constituyen una misma agenda.

A decir de Masferrer, tras la así llamada *transición democrática*, y que quizás es más conveniente denominar *alternancia en el poder,* el Partido Acción Nacional (PAN)[52] dio continuidad a dicha estrategia durante los gobiernos de Vicente Fox y Felipe Calderón. Sus prácticas políticas mostraron una abierta cercanía con la Iglesia católica: el primero declaró explícitamente su filiación religiosa, flexibilizó el acceso de las iglesias a los medios de comunicación, y fortaleció las relaciones diplomáticas con el Vaticano; el segundo dialogó con miembros de la jerarquía eclesial en torno a temas como la pobreza, la salud, la educación o la seguridad, y recibió apoyo de esta en la guerra contra el narcotráfico. En ese orden de ideas, resulta paradójico que el principio de laicidad se agregara al artículo 40 constitucional precisamente durante el sexenio de Calderón, en 2012.

Masferrer apunta que la transformación de la realidad sociorreligiosa mexicana y global en los albores del siglo XXI disminuyó los alcances de los Consejos Interreligiosos para cumplir con su supuesto objetivo de fondo; es decir, para fortalecer la legitimidad y el poder de los gobiernos a través de alianzas con la Iglesia católica y con otras organizaciones religiosas. Aquí se sostiene que esta afirmación invisibiliza la capacidad de agencia de dichas organizaciones. Sin embargo, coincidimos en que las primeras décadas del presente siglo fueron escenario para el surgimiento de otros Consejos Interreligiosos, que distan ostensiblemente de aquellos que se crearon durante la década de 1990. Estos espacios provienen más bien del modelo evangélico norteamericano, cuyo interés primordial consiste en posicionar en la agenda pública temas como la libertad religiosa, el derecho a la vida, la familia tradicional y la objeción de conciencia. Esa premisa fue corroborada por Elio Masferrer durante nuestra conversación, y es compatible con la información proporcionada en el diálogo con Efrén Velázquez, quien preside actualmente el Consejo Interreligioso de la CDMX.

Así pues, nos parece pertinente destacar que el diálogo con el investigador antes referido y con quienes presiden actualmente los Consejos Interreligiosos fue profundamente fructífero. Este intercambio permitió afinar tres puntos fundamentales en nuestra comprensión sobre dichos espacios:

a. Que su surgimiento responde a un contexto específico en México, que incluye, entre otros factores, el proceso de globalización; los cambios económicos y políticos asociados con esta y con las dinámicas nacionales internas; la modernización de la fe; la diversificación religiosa; la secularización y la laicización.
b. Que los Consejos Interreligiosos no surgen meramente de la buena voluntad de iglesias o creyentes, sino de la intersección de agendas, intereses, poderes y coyunturas particulares, que influyen en sus objetivos, visiones y operatividad.

[52] Consideramos importante recordar que en sus orígenes dicho partido estuvo fuertemente influenciado por la Doctrina Social de la Iglesia- católica-.

c. Que hay una distinción clara entre los Consejos Interreligiosos surgidos en la década de 1990 y los que aparecieron a partir de 2015. Los primeros se piensan a la luz de la promulgación de la LARCP y el reconocimiento de la personalidad jurídica de las AR; los segundos, en cambio, asumen una postura proactiva para defender un conjunto de valores en el espacio público[53], y mantienen una estrecha relación con la organización Conciencia Nacional por la Libertad Religiosa (CNLR).

CONCIENCIA NACIONAL POR LA LIBERTAD RELIGIOSA (CNLR) Y LA RECONFIGURACIÓN DE LOS CONSEJOS INTERRELIGIOSOS EN MÉXICO

Según su propia página Web, CNLR se fundó en la Ciudad de México en 2015, "con el propósito de actuar en la promoción y defensa de los derechos humanos relacionados con la familia, la libertad religiosa y la objeción de conciencia".[54] En nuestra investigación no encontramos mayor información respecto a sus actividades en sus primeros años de existencia. Empero, la propia fundación proporciona datos relevantes al respecto desde 2017, mismo año en que se creó su sitio Web oficial.

Entre las actividades que impulsa CNLR se encuentran la capacitación y formación de líderes religiosos, la creación de un programa de maestría en Derechos Humanos y Libertad Religiosa, la organización de congresos nacionales e internacionales en torno a sus temas de interés, el impulso a publicaciones impresas y digitales, y la asesoría a Consejos Interreligiosos, entre otras.[55] Todo lo anterior se presenta en el marco de la promoción y defensa de la libertad religiosa, de pensamiento, de expresión y de asociación, la objeción de conciencia y la defensa de la vida desde la concepción y la familia. Analizar a fondo esta fundación implicaría una investigación más allá del tema central de este escrito; por ello, nos centraremos exclusivamente en recuperar su relación con los Consejos Interreligiosos.

Los reportes anuales de CNLR, que van de 2017 hasta el 2022, dejan ver la evolución de los Consejos Interreligiosos en México.[56] Como se detalló en el apartado anterior, el primer Consejo Interreligioso del país fue el CIM, hijo de la coyuntura de los cambios constitucionales en materia religiosa de 1992, así como de un proceso más amplio de transformación en el sistema político mexicano. A partir del CIM se fueron creando otros Consejos que siguieron la misma línea. Sin embargo, la segunda década del siglo XXI trajo consigo una serie de circunstancias que favorecieron el advenimiento de nuevos Consejos Interreligiosos. Particularmente, el debate internacional en torno a la libertad religiosa desde distintas aristas del problema, junto con la

[53] Estos consejos interreligiosos han sido impulsados por la organización *Conciencia Nacional por la Libertad Religiosa*, de la cual hablaremos posteriormente.
[54] CNLR, 2024.
[55] Ibidem.
[56] Estos reportes pueden ser consultados abiertamente desde su página Web.

globalización, las crisis económicas y los diversos fenómenos políticos, hacen que nos encontremos en una circunstancia muy diferente a los años de la década de 1990.

En este contexto nació CNLR, que comenzó a impulsar y apoyar la formación de Consejos Interreligiosos estatales por todo el país. CNLR entiende por Consejo Interreligioso "auto-agrupaciones en las que los líderes y referentes pertenecientes a las religiones preponderantes dentro de un Estado se reúnen para cultivar mejores relaciones entre sí, entablando, de este modo, vías de comunicación entre las agrupaciones religiosas, la sociedad civil y las instituciones de gobierno".[57] A partir de esta definición, CNLR inició un proceso de apoyo a la creación de Consejos Interreligiosos a lo largo y ancho del territorio nacional.

Según su reporte anual de 2017, para entonces México contaba ya con 10 Consejos Interreligiosos: Baja California Norte, Baja California Sur, Nuevo León, Michoacán, Querétaro, CDMX, Morelos, Guerrero, Chiapas y Quintana Roo.[58] No queda totalmente claro si estos Consejos Interreligiosos operaban con anterioridad a la creación de CNLR, o si fue esta la que impulsó su creación. Si tomamos en cuenta la información que brindó Efrén respecto a las organizaciones que surgieron a partir del CIM, podría ser que por lo menos el de Ciudad de México, Nuevo León, Chiapas y Guerrero sean anteriores a CNLR. Por su parte, esta última afirma haber capacitado y facilitado la creación de otros diez Consejos Interreligiosos en 2017: Sonora, Sinaloa, Chihuahua, San Luis Potosí, Aguascalientes, Jalisco, Veracruz, Tabasco, Campeche, Yucatán.[59] Estos datos reflejan que para dicho año, por lo menos la mitad de los Consejos Interreligiosos del país se relacionaban directamente con CNLR.

En su reporte anual de 2018, la organización refiere la creación de otros seis Consejos Interreligiosos: Colima, Durango, Estado de México, Puebla, Tlaxcala y Zacatecas.[60] Esto da un total de 26 de estos espacios en el país, que CNLR afirma haber apoyado y capacitado. Para 2019 se crearon Consejos Interreligiosos en Coahuila, Tamaulipas, Nayarit, Hidalgo, Guanajuato y Oaxaca. Según los reportes de dicha organización, con ello se alcanzó "la meta de conformar un Consejo Interreligioso en cada estado de la República"[61]; es decir, 32 Consejos Interreligiosos supuestamente capacitados y apoyados por CNLR.

Esto lanza una serie de interrogantes, puesto que a partir de la información proporcionada por Efrén sabemos que cuando menos el CIM no aceptó la relación con CNLR, y por tanto, no forma parte de su red.[62] Sabemos también

[57] Observatorio Internacional de Libertad Religiosa, 2022e.
[58] CNLR, 2017, p. 3.
[59] CNLR, 2017, p. 4.
[60] CNLR, 2018, p. 14.
[61] CNLR, 2019, p. 16.
[62] Aunque como veremos más adelante, los consejos interreligiosos no forman una red entre sí, sino a través de la intermediación de CNLR.

que algunos Consejos anteriores a la fundación de CNLR sí aceptaron una alianza con propósito de impulsar un conjunto de demandas en el espacio público; sin embargo, no contamos con información precisa sobre cuáles son.

Por otro lado, cabe preguntarse si existe alguna entidad de la república con más de un Consejo. Como se referirá en un apartado posterior, este podría ser el caso de la CDMX, único estado en el que sabemos a ciencia cierta que hay un Consejo Interreligioso no alineado a CNLR. El hecho de que dicha organización cuente a esta entidad como parte de su red puede deberse a tres posibilidades: (a) que reporten las reuniones con el CIM como uno de sus logros, a pesar de que este no se haya aliado; (b) que CNLR lo clasifique como un actor que trabaja por las mismas causas, una afirmación a todas luces falsa; o (c) que existan dos Consejos en la entidad, dato que desconocemos.

Las interrogantes se multiplican al revisar los reportes de 2020, 2021 y 2022. En el primero, por ejemplo, se habla únicamente de 30 Consejos, con los cuales se reporta haber llevado a cabo 25 desplegados, 16 ruedas de prensa y algunas manifestaciones pacíficas a favor de la vida.[63] Algo similar sucede en el reporte correspondiente a 2021, en el que se refieren 30 Consejos[64], y el de 2022, en el que se expresa apoyo de la organización a los Consejos Interreligiosos sin especificar a cuántos.[65] ¿A qué se debe la disminución de 32 estados a 30? ¿Podría referirse a la desaparición de dos de ellos? ¿O quizás indique la negativa de dos Consejos, entre ellos el CIM, ante la propuesta de compartir la misma agenda?

Las interrogantes anteriores invitan a una investigación con mayor profundidad, que supera los límites de este texto. Con todo, cabe señalar que en esta aproximación intentamos comunicarnos con otros Consejos Interreligiosos. En algunos casos no obtuvimos respuesta; en otros, se negaron explícitamente a facilitarnos una entrevista (tema que abordaremos más adelante). Lo poco que encontramos al respecto proviene de la página del *Observatorio Internacional de Libertad Religiosa*, un proyecto que también está ligado a CNLR.

Lo dicho en los párrafos anteriores es todo lo que podemos afirmar o especular a partir de la información que logramos recabar. De hecho, en general existe poca información de los Consejos Interreligiosos en México, y en particular de los Consejos Interreligiosos que apoya Conciencia Nacional. Podemos entonces formular las siguientes preguntas para futuras investigaciones: ¿continúan en funciones los 32 Consejos de los que hace referencia Conciencia Nacional haber conformado, apoyado o capacitado? ¿cuántos de estos Consejos eran previos a Conciencia

[63] CNLR, 2020, p. 13.
[64] CNLR, 2021, p. 17.
[65] CNLR, 2022, p. 20.

Nacional? ¿cuántos y cuáles de los Consejos previos se alinearon a la agenda de Conciencia Nacional y qué cambios internos representó para ellos? ¿qué tan activos son los que continúan en funciones?

Entre las actividades que realizan los Consejos Interreligiosos apoyados por con Conciencia Nacional son, según pudimos informarnos, trabajo interno entre ellos para conocerse entre las tradiciones, asesorar y dialogar con gobierno a distintos niveles para promover la defensa y el respeto a la libertad religiosa (más adelante reflexionaremos en torno a qué entienden por libertad religiosa), ruedas de prensa, marchas pacíficas, entre otros. Creemos que la mejor manera de conocer las acciones de los Consejos Interreligiosos de Conciencia Nacional, aun sabiendo que no por ello son idénticos en cuanto a políticas, operatividad o pensamiento, es atender en concreto a uno de estos consejos.

En los siguientes acápites se retoman el Consejo Interreligioso de México y el de Jalisco, con la finalidad de presentar un análisis a partir de las claves que hemos seguido en este escrito. Al respecto, debe enfatizarse nuestro interés por recuperar la voz y la autocomprensión de sus presidentes en turno. Los siguientes apartados servirán para contrastar las narrativas respecto del origen y los objetivos de los Consejos Interreligiosos.

CONSEJO INTERRELIGIOSO DE MÉXICO (CIM)

Para explorar la trayectoria del CIM nos valimos de una revisión documental a través de su sitio Web y, sobre todo, de una entrevista realizada a Efrén Velázquez, quien es presbítero de la Iglesia Anglicana de México y presidente en turno de dicho espacio. Esta doble aproximación permite contrastar la información oficial con la reconstrucción de los hechos a partir de la subjetividad de un actor central en la organización aquí estudiada. Además, dicha estrategia contribuye a identificar puntos de inflexión en la composición, la agenda, y las líneas de acción del CIM, así como a detectar similitudes y distinciones entre ambas narrativas.

Con base en la información obtenida, en este escrito sostenemos que existe una profunda coincidencia entre el discurso oficial plasmado en el sitio Web del CIM y el relato del entrevistado. Ello es indicativo del importante papel que este ha jugado en varias de las etapas por las que ha atravesado el CIM, pero también su grado de involucramiento y de compromiso con su desarrollo. Asimismo, las similitudes entre ambas narrativas parecen señalar la transparencia en el acceso a la información sobre dicha organización.

En su página Web el CIM refiere el momento de su origen de la siguiente manera:

> A mediados de enero de 1992, el Rabino Abraham I. Bartfeld, acompañado por la monja católica Guadalupe García Angulo, la Sheija Amina Teslima de la Orden Sufí Nur Ashki Jerrahi (Comunidad Sufí Islam) y

> Enrique Movsovich de la Bínai Brith de la Comunidad Judía de México, planteó al entonces Sr. Cardenal Ernesto Corripio Ahumada la idea de formar un organismo interreligioso, con el fin de establecer un ámbito de reconocimiento y diálogo interreligioso que, a su vez, fuese un puente para el diálogo con el Estado Mexicano, en el contexto de la inminente promulgación de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público (14 de julio de 1992).

Esta información es congruente con la experiencia de Efrén, que lleva quince años en la organización. Inició sus labores como responsable de las relaciones con otras tradiciones religiosas en su diócesis, lo que le llevó a vincularse con el CIM y posteriormente a formar parte de él. De hecho, la iglesia a la que pertenece es una de las fundadoras de la organización, por lo que impulsa el diálogo y la articulación con otras adscripciones religiosas.

Los primeros miembros del CIM fueron la Arquidiócesis Primada de México, la Iglesia Anglicana de México, la Comunidad Budista de México, la Iglesia Nacional Presbiteriana, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días de México, la Orden Sufí Nur Ashki Jerrahi (Comunidad Sufí Islam), B´Nai B'Rith de México (Comunidad Judía), el Sacro Arzobispado Ortodoxo Griego de México, la Iglesia Luterana, la Comunidad Sikh Dharma de México, y un sacerdote de la Comunidad Hindú.

Según se narra en su sitio Web oficial, los inicios del CIM datan de principios de la década de 1990. Efrén cuenta que las primeras reuniones del Consejo eran más bien informales; no obstante, el 31 de marzo de 1992 este se presentó oficialmente ante Secretaría de Gobernación. Dicha presentación ocurrió unos meses antes de la promulgación de la LARCP, en julio del mismo año. Ello hace inevitable pensar la estrecha relación entre ambos procesos: si bien puede apreciarse una intención de diálogo entre organizaciones religiosas previa a dicho instrumento jurídico, lo cierto es que este proveyó de un marco para impulsar su reconocimiento, y por tanto su eventual relación con el Estado.

Un acontecimiento importante que se subraya en ambas fuentes es la firma del Código de Ética entre Religiones de 1998, "en el cual se realiza un llamado en favor de la apreciación de la diversidad, la tolerancia religiosa y la convivencia armónica entre las religiones, definiéndose una serie de principios importantes para lograr este objetivo".[66]

El CIM se constituyó como una asociación civil, puesto que su objetivo consiste en convocar a las asociaciones religiosas a dialogar y promover trabajo en conjunto a favor de toda la población, y no en fundar una nueva *iglesia de iglesias.* Por este motivo, la organización estipula sus propios estatutos para operar, en los cuales se considera que la presidencia habría de ser rotatoria, elegida cada 3 años. En ese orden de ideas, internamente se acordó que el cardenal católico romano en turno fuera el primero en

[66] CIM, 1998.

asumir la presidencia. Según la información proporcionada por Efrén, esta decisión se tomó en virtud de su estatus en un país mayoritariamente católico, lo que hacía más fácil que otros agentes políticos tomaran en cuenta al CIM. Así pues, su primer presidente fue Ernesto Corripio Ahumada, quien ejerció dicho puesto durante el tiempo en que fue cardenal. Tras su retiro, Norberto Rivera lo sucedió tanto en el puesto de cardenal como en la presidencia del CIM.

A grandes rasgos, el recorrido del CIM puede pensarse en dos etapas:

a. La primera va desde su fundación institucional en 1995 (o incluso un poco antes) hasta 2014. A finales de este año, la Arquidiócesis Primada de México de la Iglesia Católica Romana, la Iglesia Ortodoxa Griega y la Iglesia Presbiteriana se retiraron del CIM, y lo mismo haría la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días poco tiempo después. Según narra el informante, la motivación central de esta separación fue que estas iglesias tocaban temas que generaron disonancias en términos morales y espirituales con las otras tradiciones del Consejo. Efrén fue elegido presidente en este período.
b. La segunda va de 2014 a 2024, momento en que se escribe este capítulo, e implica un cambio tanto en su composición como en su agenda. Actualmente, las tradiciones que forman parte del CIM son la Iglesia Anglicana de México, la Comunidad Budista de México, la Orden Sufí Nur Ashki Jerrahi, el Comité Central de la Comunidad Judía de México, el Sínodo Luterano de México y la Comunidad Sikh Dharma de México.

Vale la pena destacar que en esta segunda etapa el CIM no cuenta con representación de la religión mayoritaria del país, misma que decidió retirarse por sus diferencias ideológicas. Un dato interesante es la fecha de ruptura dentro del CIM, 2014, que ocurrió precisamente un año antes de la fundación de CNLR. Esto último toma mayor relevancia si profundizamos en la historia de los Consejos Interreligiosos en México, por lo menos tal y como la narra Efrén. Según sus declaraciones, después del CIM surgieron otros Consejos en Guerrero, Nuevo León, Jalisco y Chiapas, cada uno con especificidades propias de su contexto pero afines en su objetivo de contribuir a la fundación de Consejos en otras entidades, así como de ayudar a la población a establecer vínculos, y de promover el respeto, la paz y diversos aspectos de crecimiento espiritual. Aunque estos Consejos no colaboraron mucho entre sí debido a la distancia, sí procuraron una comunicación fluida y un intercambio constante.

En el análisis de Efrén, la entrada de CNLR a la esfera de los Consejos Interreligiosos trajo consigo cambios profundos. Esta institución dispone de recursos económicos considerables. Además, cuenta con el apoyo de varias iglesias o asociaciones religiosas que coincidían, y siguen coincidiendo, con

su agenda moral. Según narra Efrén, bajo el ala de CNLR se impulsó la creación de nuevos Consejos Interreligiosos; empero, también hubo invitaciones directas por parte de miembros que compartían dicha agenda para sumarse a su defensa. Al CIM, nos cuenta Efrén, también se le invitó a unirse a esa causa. Este rechazó la invitación, puesto que la agenda compartida por CNLR y sus aliados se centra en la libertad religiosa entendida desde concepciones que, como expusimos en el apartado anterior, pueden clasificarse como "laicismo estratégico".[67] Según expresó Efrén Velázquez, estas nociones se alejan de los principios y objetivos originales del CIM.

En este punto cabe destacar que en palabras del informante la mayoría de los Consejos Interreligiosos relacionados a CNLR son en realidad ecuménicos; es decir, que están conformados únicamente por tradiciones cristianas. Esto se debe a que en varias entidades de la república no hay tanta diversidad religiosa, pero también al hecho de que comparten su marco teológico y moral. Como indicamos anteriormente, la coincidencia de las fechas de la ruptura interna del CIM y el surgimiento de CNLR y los Consejos Interreligiosos que impulsa parece bastante relevante. Es posible que ello se deba a procesos sociopolíticos y religiosos más amplios de orden internacional; sin embargo, quizás exista también un trasfondo local. Al respecto, es menester señalar que este tipo de posturas y movimientos comienzan a tomar especial fuerza en América Latina.

Sea como fuere, Efrén afirma que el CIM sobrevivió a este proceso, se mantiene en sus principios originales, e incluso amplió su campo de diálogo. Aunque es un importante interlocutor con el gobierno en cuanto a asuntos religiosos se refiere, el CIM no se limita a ello, sino que apunta hacia la colaboración con otros agentes como centros de derechos humanos, ecologistas y población vulnerable. En sus palabras:

> Desde entonces hemos tratado de mantener una agenda que esté velando por la seguridad de toda persona, la integridad, el respeto, el buscar que haya temas que no dividan a la sociedad sino que ayuden a encontrar un camino de unidad antes de un camino que divida o que dañe la integridad de los demás por no pensar de igual forma.

Curiosamente, el CIM se concentra en temas que no son necesariamente religiosos, como la seguridad, el cuidado de la casa común y la defensa de los grupos vulnerables. Para Efrén esta es una característica que distingue al CIM y Consejos afines respecto de otros, cuya meta es promover y posicionar concepciones teológicas y morales particulares. Por ello, para Efrén el mayor reto del diálogo interreligioso en México es que los Consejos Interreligiosos se den cuenta de que, más que hablar de temas religiosos, habría que tratar temas que afectan a toda la población:

[67] Por laicismo estratégico podemos entender los modos en los cuales ciertos grupos religiosos se valen de principios "laicos", tales como el derecho a la libertad religiosa, para divulgar y fortalecer sus propias agendas morales en pro de la familia tradicional y en contra de la legalización del aborto, el reconocimiento de los matrimonios del mismo sexo, entre otros (Vaggione, 2011).

> El CIM no únicamente piensa en la población creyente, sino también en las personas que no practican alguna tradición. Se busca la comprensión de la diversidad de pensamientos en el país. Muchos consejos interreligiosos no están dispuestos a dialogar sobre temas en los que son muy tajantes debido a la influencia de un grupo o tradición en particular.

EL CONSEJO INTERRELIGIOSO DE JALISCO (CIJ)

Para aproximarnos al Consejo Interreligioso en el estado de Jalisco (CIJ) seguimos la misma estrategia que en el caso anterior; es decir, realizamos una revisión documental a través de sus redes oficiales, de algunas notas en el sitio Web del Observatorio Internacional de Libertad Religiosa (asociado a CNLR), y una entrevista con Misael Ramírez, actual presidente de la organización. Como se ha indicado en el acápite anterior, ello permite triangular la información disponible e identificar tanto consonancias como disonancias entre el discurso social y la experiencia subjetiva.

Misael es pastor y secretario del sector Guadalajara de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús.[68] Es originario de un pequeño pueblo del estado de Jalisco en donde la religión mayoritaria es la católica romana. Debido a esto, durante su juventud sufrió discriminación y hasta violencia por pertenecer a otra denominación cristiana. Para Misael, el CIJ fue un espacio que le ayudó a sanar emocionalmente esas heridas de la infancia.

El informante narra que le sorprendió la posibilidad de coincidir con líderes religiosos de distintas denominaciones, y sobre todo el hecho de que se comenzara a tejer una amistad auténtica entre los miembros del CIJ. En ese mismo sentido, Misael subrayó en varias ocasiones que para él: "el Consejo Interreligioso es una reunión amistosa de líderes religiosos que nos hemos unido con la finalidad de defender y promover la libertad religiosa". Desde su perspectiva, a través de este testimonio, la sociedad puede conocer un ejemplo de cómo se unen las personas para construir una paz social en común, a pesar de sus diferencias religiosas.

El CIJ se fundó el 21 de septiembre de 2017. Está integrado por 18 organizaciones religiosas, entre las que se encuentran la Iglesia Católica, la Iglesia Anglicana de México en la Diócesis de Occidente, Juventud con una Misión, la Iglesia de Dios en México Evangelio Completo, la Iglesia Fuente de Vida, la Iglesia Cristiana Bautista, la Comunidad Hebrea de Guadalajara, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los últimos Días, la Iglesia Cristiana Independiente Pentecostés, la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, la Iglesia Presbiteriana Rey de Reyes, y la Palabra de Vida.[69]

Como el resto de los Consejos Interreligiosos de los que hemos tenido noticias, el CIJ no pretende crear una nueva AR, sino conformar un espacio de encuentro entre asociaciones religiosas que ya cuentan con su propio

[68] Iglesia pentecostal de teología unicitaria.
[69] CNLR, 2021.

registro. Sin embargo, este cuenta con estatutos internos. Para formar parte del CIJ es necesario cumplir dos requisitos: (a) que la iglesia o asociación religiosa sea invitada por algún miembro; y (b) que muestre su compromiso por defender la vida desde el momento de la concepción, así como por el matrimonio entre un hombre y una mujer. Misael fue muy enfático en recalcar que, aunque este último punto es importante y las asociaciones que integran el CIJ comparten esa creencia, no por ello se plantea la promoción de la misma como el objeto o la misión del Consejo interreligioso. Su objetivo se centra exclusivamente en promover la defensa de la libertad religiosa.

En ese sentido, tanto para Misael como para el CIJ fue muy importante entender que el derecho a la libertad religiosa es de primera generación, y que por tanto sirve como pilar a otra serie de derechos. En la entrevista refiere también que la libertad religiosa está protegida por una serie de tratados internacionales que, según la lectura de Misael, del CIJ y de CNLR, no son plenamente respetados y comprendidos por el gobierno mexicano en sus distintos niveles.

El Consenso en torno a este punto es crucial para entender la relación entre ambas organizaciones. En la conversación que sostuvimos con él, Misael confirmó el enorme papel que jugó CNLR en la conformación del CIJ, y en un amplio número de Consejos Interreligiosos en México. Desde el punto de vista del informante, esto de ninguna manera significa que CNLR tenga autoridad sobre ellos; apoyó e impulsó su creación, pero estos son autónomos. Esta es la razón por la que no forman parte de una red, sino que operan en sus territorios específicos. Empero, el entrevistado aclaró que en ocasiones mantienen comunicación entre ellos, y que reciben información, capacitación y apoyo de CNLR.

Con independencia del nivel de injerencia de dicha organización en los Consejos que ayudó a conformar, queda claro que se comparte una agenda en común: la promoción de la libertad religiosa. A decir de Misael: "En México existe una interpretación negativa del Estado laico". Según su análisis, muchos de los gobernantes no entienden la libertad religiosa ni saben que es un derecho de primera generación. Algunos entienden el Estado laico como antirreligioso, y no como uno que respeta y promueve la libertad en ese sentido.

Al respecto, el informante recupera la diferencia entre *laicidad,* entendida como respeto a la libertad religiosa, y *laicismo*, asociado con un Estado que limita al poder religioso. Misael enfatiza que la libertad religiosa se crea frente al monopolio de un grupo religioso o de un Estado confesional, en el que no se permite la presencia de otros cuerpos de creencias o prácticas. En ese orden de ideas, para el informante la libertad religiosa consiste en un esfuerzo constante para que existan las condiciones necesarias para que cada persona pueda practicar su propia religión, y no en suprimir la presencia y participación de lo religioso en el espacio público.

Misael lamenta que el Estado mexicano no comparta su perspectiva. De hecho, en la entrevista afirmó que le parece innecesario que en la reforma de 2012 al artículo 40 constitucional incluyera la descripción de México como una república democrática, representativa, laica y federal. Para él, que se haya agregado el adjetivo *laica* tiene de fondo una motivación antirreligiosa. También se mostró crítico ante las reformas constitucionales de 1992. Estas posiciones nos parecen interesantes, puesto que desde otras lecturas dichos sucesos fueron positivos para las organizaciones religiosas.

Respecto a la promoción de la libertad religiosa, Misael menciona el caso de Estados Unidos como contrapuesto al de México. Desde su perspectiva, en ese país se puede deducir impuestos por los diezmos o por la compra de instrumentos musicales para las iglesias; en México, por el contrario, falta mucho camino por recorrer. Un ejemplo que mencionó el informante es que en varias entidades de la república no existe una instancia de gobierno especializada para atender asuntos religiosos. En esa lógica, CNLR y los Consejos Interreligiosos impulsados por esta, tienen como propósito generar una cultura de la libertad religiosa en la ciudadanía, y en particular con las distintas instancias de gobierno.

OTROS CONSEJOS

Al tratarse de un texto pionero, se optó por una investigación que profundizara en ejemplos concretos de Consejos Interreligiosos, remitiendo a futuros trabajos el abordaje más amplio al resto de ellos. Con todo, nos pareció pertinente dedicar un último apartado que diera cuenta de nuestros hallazgos respecto a otros Consejos Interreligiosos en México. A continuación ofreceremos algunos datos sobre otros Consejos Interreligiosos de los cuales obtuvimos información, a pesar de que en la mayoría de las ocasiones esta fue escasa.

En nuestra investigación tratamos de comunicarnos con los siguientes Consejos Interreligiosos: de México, Jalisco, Nuevo León, Chiapas, Guerrero y Baja California. Únicamente obtuvimos respuesta de los primeros tres; de ellos, únicamente dos aceptaron una entrevista virtual. El de Nuevo León estaba abierto a una entrevista presencial. Empero, no contábamos con los recursos para realizar el viaje, por lo que le pedimos a la persona con la cual nos contactamos que le pidiera al Consejo interreligioso considerar la opción de videollamada. Ya no obtuvimos respuesta y tampoco insistimos.

El Consejo para el Diálogo Interreligioso de Nuevo León, que también se nombra como Diálogo Para la Armonía Interreligiosa e Intercultural Nuevo León (ADIINLAC), cuenta con una página Web bastante nutrida que deja ver que la institución se mantiene activa. No especifica en qué año fue conformado, pero su galería de actividades se remonta hasta el 2017. Sin embargo, la actividad de 2017 documentada en su página es un cambio de mesa directiva debido a la "pérdida" de su anterior secretario, por lo que

podemos suponer que el Consejo existía antes de ese año. Según la misma página Web, la misión de este Consejo es "defender, fomentar y difundir la libertad religiosa por medio del diálogo armónico interreligioso e intercultural", mientras que su visión es "coadyuvar en Nuevo León con la sociedad y el gobierno al diálogo por la armonía y la paz, donde la pluralidad religiosa sea respetada en la libertad de pensamiento, de conciencia y de libre expresión" y sus valores "la Vida, la Paz, la Familia, la Educación y la Ecología". Está conformado por las siguientes comunidades: Hinduista, Judía, Budista, Musulmana, Mormona, Hare Krishna, Adventista, Evangélica, Católica, Anglicana, Baha´í y Luterana.[70]

Cabe recordar que, según nos comunicó Efrén Velázquez en entrevista, el Consejo de Nuevo León se remonta a la misma coyuntura que el de México. Esto parece coincidir con los datos presentados por CNLR que incluye el de Nuevo León dentro de los 10 Consejos Interreligiosos existentes previo al 2017. La diversidad religiosa de este Consejo desentona con la primacía cristiana que conforma los Consejos relacionados con CNLR, sin embargo, su énfasis en el respeto a la libertad religiosa y el hecho de subrayar valores como la vida y la familia lo acerca a la agenda de CNLR. Por lo tanto, con los datos que tenemos, no podemos afirmar definitivamente si el Consejo Interreligioso de Nuevo León pertenece al modelo previo a CNLR, o si existía previamente y después entabló relaciones con esta asociación, o si por el contrario nació en el 2017 independientemente de CNLR y de un posible anterior Consejo de dicho estado. Incluso, podría representar un tercer modelo de Consejo Interreligioso, puesto que si en este trabajo logramos identificar dos (representados por el CIM y el CIJ), esto no significa que no puedan existir más modelos.

Otro de los Consejos Interreligiosos con los que intentamos comunicarnos fue el de Chiapas (CICH), pero a diferencia del de Nuevo León, en este caso no obtuvimos respuesta. No encontramos página Web de este Consejo, pero sí una página de Facebook, cuya última publicación data del 11 de octubre del 2023. Fue a través de este medio digital que intentamos ponernos en contacto con el Consejo, pero al parecer en este momento no se encuentra activo en sus redes sociales. Sin embargo, sí se puede encontrar más información en redes. Según un artículo de *El Sol de México*, el CICH fue creado en 1992 por iniciativa de un pastor adventista del cual no se especifica el nombre.[71] Cabe mencionar, aunque sea brevemente, que Chiapas ha sido de los estados mexicanos que más ha experimentado violencia o conflictos relacionados con la religión, ya que conglomera una importante diversidad religiosa entre las que predominan distintas iglesias evangélicas, la católica romana e incluso el islam. Según el mismo reportaje, al CICH lo integran representantes legales de comunidades "bautistas,

[70] ADIINLAC, 2024.
[71] Del Muro, 2018.

presbiterianos, adventistas, mormones, nazarenos, además de los católicos de las diócesis de Tuxtla Gutiérrez, San Cristóbal y Tapachula".[72]

En otro reportaje, el CICH aparece como un organismo mediador de conflictos o antagonismos religiosos frente al estado de Chiapas, específicamente frente a la entonces Subsecretaría de Asuntos Religiosos.[73] Pero a partir de entonces sólo se encuentra información del CICH relacionado con CNLR.[74] Si se revisan las fuentes referidas, se puede constatar la agenda del CICH siguiendo la línea de CNLR. Según sabemos por Efrén Velázquez y confirmado por el reportaje citado en el párrafo anterior, el CICH fue uno de los Consejos conformado en la década de 1990. Nuestra hipótesis es que el CICH es de los Consejos previos a CNLR que posteriormente se unen a la misma agenda.

El Consejo Interreligioso de Guerrero (CIG) entra entre los Consejos mencionados por Efrén Velázquez surgidos en la década de 1990 a partir del nacimiento del CIM, así como en los enumerados por CNLR como previos al 2017, pero no contamos con alguna fuente que corrobore este dato. También intentamos comunicarnos con el CIG vía Facebook, pero no recibimos respuesta. La última actividad del CIG en esta red social data del 15 de diciembre del 2023. Sin embargo, en varias fuentes se constata que el CIG continúa activo, renovando mesa directiva y sumándose por un proceso pacífico de elecciones para el 2024.[75] Está clara la relación actual entre el CIG y CNLR, más no así el recorrido del CIG previo a CNLR. Del mismo modo, fue difícil incluso afirmar que las fuentes revisadas estuvieran hablando exactamente del mismo Consejo Interreligioso, ya que se hablan de distintas comunidades religiosas que lo conforman (30 según algunas fuentes) y diversos nombres de particulares integrantes del consejo.

El Consejo Interreligioso de Baja California Sur también cuenta con página de Facebook, cuya última publicación data del 28 de agosto del 2023. Al igual que en los casos anteriores, intentamos ponernos en contacto vía Facebook y no obtuvimos respuesta. Del mismo modo, este Consejo perfila en la lista de CNLR previos al 2017, aunque únicamente encontramos información de páginas relacionadas a esta institución.[76] Aunque hay una excepción de una referencia en la página del Gobierno del Estado de Baja California Sur.

Finalmente, mencionamos dos Consejos Interreligiosos de los cuales supimos después de finalizada la investigación. Se trata del Consejo Interreligioso de Michoacán y del Consejo Interreligioso del Norte de México.

[72] Ibidem.
[73] Burguete, 2015.
[74] Observatorio Internacional de Libertad Religiosa, 2020a; López, 2021 y 2023; Observatorio Internacional de Libertad Religiosa, 2022.
[75] Observatorio Internacional de Libertad Religiosa, 2020b; Castro, 2023; Observatorio Internacional de Libertad Religiosa, 2023; Miranda, 2024a y 2024b; Gobierno del Estado de Guerrero, 2024.
[76] Observatorio Internacional de Libertad Religiosa, 2018; Observatorio Internacional de Libertad Religiosa, 2020c; Observatorio Internacional de Libertad Religiosa, 2022d.

El primero está relacionado con CNLR[77], aunque previo al 2017 según especifica esta misma asociación. También cuenta con presencia en la prensa local.[78] Su página de Facebook cuenta con publicaciones de este mismo año.

Del Consejo Interreligioso del Norte de México encontramos poca información más allá de su página de Facebook, la cual también cuenta con publicaciones del año en curso. En una comunicación personal con Víctor Pacho, secretario general y fundador del Consejo, nos comentó que este nace en febrero del 2023 con la intención de reunir "personas representativas de diferentes religiones y espiritualidades en varias partes del norte de México: sobre todo Baja California, Sonora y Chihuahua, aunque también tenemos miembros activos que pertenecen al centro de México". Este Consejo es virtual, busca ser democrático y cuenta con la participación de mujeres y hombres de "Baha'íes, Brahma Kumaris, musulmanes, budistas, presbiterianos, veterocatólicos, anglicanos y de otras denominaciones cristianas". Se relaciona con otras organizaciones que trabajan y acompañan la diversidad religiosa en México. Le preguntamos a Pacho si existía alguna relación entre el Consejo Interreligioso del Norte de México y CNLR, a lo cual respondió que no, que nacieron de forma independiente. Este caso representa un tercer tipo de Consejo que responde a otras circunstancias distintas a las de los Consejos de la década de 1990 o CNLR.

En total, fueron 8 los Consejos Interreligiosos de los que pudimos dar cuenta en este trabajo. Reconociendo que según los mismos datos recabados existen alrededor de 30, sabemos que es apenas una muestra representativa de este fenómeno en México.

4. CONCLUSIONES PRELIMINARES

El presente texto ha explorado el proceso de configuración de los Consejos Interreligiosos en México, un tema que consideramos de especial relevancia en un contexto crecientemente diverso. Para ello se ha procurado señalar que dichos Consejos (a) se enarbolan como espacios de interacción y de negociación entre diferentes tradiciones religiosas; (b) se articulan con base en las reglas que establece el marco jurídico y las oportunidades políticas que proporcionan ciertas coyunturas; y (c) mantienen importantes diferencias entre sí, en virtud de su forma de operar en la esfera pública y de la agenda que impulsan en ella.

Al respecto, este estudio permite visibilizar cuando menos dos categorías de Consejos Interreligiosos; a saber, los que se coordinan con CNLR y los que operan de manera independiente, aunque también vimos que en esta última categoría existen diferencias, como el caso del Consejo Interreligioso del Norte de México que tiene una trayectoria distinta al resto.

[77] Observatorio Internacional de Libertad Religiosa, 2021b.
[78] Serralde, 2022.

Por tratarse de un trabajo pionero sobre este objeto de estudio, somos conscientes de los alcances y limitaciones que tiene esta aproximación. La escasa información disponible y la dificultad para profundizar en ella nos posicionó entre puntos ciegos que asumimos y reconocemos. En ese orden de ideas, debido a su novedad y a la falta de trabajos con los cuales contrastar nuestras conclusiones, subrayamos que estas son de carácter preliminar.

A pesar de ello, consideramos que este estudio es significativo por varias razones:

a. Porque proporciona una comprensión más profunda sobre la colaboración entre comunidades religiosas, en un país marcado por una fuerte herencia católica y por un Estado laico anticlerical cuando menos hasta 1992.
b. Porque permite visibilizar que el diálogo interreligioso no se da en lo abstracto, sino que se construye a partir de la agencia de grupos concretos con una agenda en particular. Esto conlleva que dicho intercambio presupone a la religión en tanto instancia social y política, y no exclusivamente en su sentido espiritual salvífico. En ese orden de ideas, consideramos importante señalar que el diálogo interreligioso es interseccional; es decir, que implica a actores cuyas identidades, intereses, recursos y propósitos están situados empíricamente.
c. Porque el hecho de que el diálogo interreligioso se extienda a cuestiones como la defensa de la vida y la familia tradicional, el reconocimiento de los derechos humanos, o la importancia de preservar el principio de laicidad contribuye a desterrar la idea errónea de que la religión se restringe al ámbito de lo privado. Al respecto, consideramos que CNLR y los Consejos Interreligiosos asociados a esta no pretenden explícita ni implícitamente recuperar el Estado confesional. No obstante, su interpretación sobre lo que significan la laicidad y la libertad religiosa distan de la del Estado. En ese sentido, vale la pena advertir su compromiso con ambas siempre que estas permitan la defensa de valores compatibles con sus creencias.[79]
d. Porque muestra que los Consejos Interreligiosos no son homogéneos, monolíticos ni estáticos, sino que existen algunas rupturas entre ellos en virtud de las alianzas que tejen y de la agenda que impulsan. El CIM y el CIJ ilustran esta afirmación; el primero tiene como propósito procurar el intercambio entre creyentes de distintas confesiones en aras del bien común abordando temáticas de interés ciudadano que en muchas ocasiones no se relacionan directa o explícitamente con lo religioso; el segundo, vinculado con CNLR, comparte el objetivo de trabajar por el bien común, pero enfatizando la defensa

[79] En algunas aproximaciones sobre el particular, este fenómeno se define como *laicismo* o *secularismo estratégico*, lo que supone una adecuación del discurso a un lenguaje no religioso.

de la libertad religiosa y, de manera implícita, la defensa del modelo tradicional de familia y la vida desde la concepción hasta la muerte natural.

Así pues, la presente investigación contribuye a aprehender las dinámicas de los procesos de laicización y secularización en México, desafiando la premisa de que existe correspondencia entre ellos, y destacando su permeabilidad en coyunturas concretas. En otras palabras, este escrito aporta algunas pistas interesantes sobre discusiones que se encuentran en la intersección entre secularidad, laicidad y diálogo interreligioso.

A pesar de ello, nos parece importante señalar que el presente estudio es sólo una aproximación primigenia al objeto de estudio, y que de ninguna manera es concluyente o generalizable. En ese sentido, proponemos algunas interrogantes adicionales para profundizar en la materia: ¿De qué manera se articulan los Consejos Interreligiosos en México con la CNLR, y en cuántos de ellos se han experimentado disensos o rupturas?; ¿cómo opera el proceso de negociación a través del cual se incorpora una organización religiosa a dichos Consejos?; ¿de qué manera interactúan los Consejos Interreligiosos, asociados o no a CNLR, con las autoridades mexicanas en los niveles federal, estatal y municipal?; y ¿qué repercusiones tiene esa interacción en la forma en que se entiende la laicidad en nuestro país?

México cuenta con una historia muy particular referente a los procesos de secularización y laicización. El diálogo interreligioso es una de las vías mediante las cuales se pueden acompañar los procesos de diversificación religiosa que actualmente presenciamos en muchas partes del país. Conscientes del arduo trabajo de investigación que implica abrir esta línea, esperamos que este texto sea una aportación hacia esa dirección.

BIBLIOGRAFÍA

Baubérot, J. y Milot, M. (2011). Laïcités sans frontières. Éditions du Seuil.

Baubérot, J. (2010). Secularización, laicidad y laicización. Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado, (23), 12-34.

Blancarte, R. (2019). La república laica en México. Siglo XXI.

Blancarte, R. (2009). Laicidad. La construcción de un concepto de validez universal. En: Laicidad y América Latina en Europa (pp. 32-36). Universidad de Deusto.

Blancarte, R. (2008). Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo. El Colegio de México.

Blancarte, R. y Barranco, B. (2019). AMLO y la religión. El Estado laico bajo amenaza. Grijalbo.

Brading, D. (1991). Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867. Fondo de Cultura Económica.

Burguete, C. (2015). En Chiapas se atienden los asuntos religiosos. Cuarto Poder. 4 de septiembre de 2015.

Calvo, A. et al. (2012). Derecho, conciencia, y libertad religiosa. Derecho y factor religioso. Tecnos.

Castro, C. (2023). Consejo Interreligioso mediará por la paz en Costa Grande. El Sol de Acapulco. 5 de marzo de 2023.

Cavanaugh, W. T. (2010). El mito de la violencia religiosa. Editorial Nuevo Inicio.

Casanova, J. (2006). Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. The Hedgehog Review, 8(1), 7-17.

Conciencia Nacional para la Libertad Religiosa (2024). Fundación. Página Web CNLR.

Conciencia Nacional para la Libertad Religiosa (2022). Reporte anual 2022. Página Web CNLR.

Conciencia Nacional para la Libertad Religiosa (2021). Reporte anual 2021. Página Web CNLR.

Conciencia Nacional para la Libertad Religiosa (2020). Reporte anual 2020. Página Web CNLR.

Conciencia Nacional para la Libertad Religiosa (2019). Reporte anual 2019. Página Web CNLR.

Conciencia Nacional para la Libertad Religiosa (2018). Reporte anual 2018. Página Web CNLR.

Conciencia Nacional para la Libertad Religiosa (2017). Reporte anual 2017. Página Web CNLR.

Consejo Interreligioso de México (1998). Código de Ética entre Religiones.

De la Torre, R. y Gutiérrez, C. (2008). Tendencias a la pluralidad y la diversificación del paisaje religioso en el México contemporáneo. Sociedade e Estado, 23, 381-424.

Del Muro, R. (2018). Los corren de sus tierras en Chiapas por su religión. El Sol de México. 21 de noviembre de 2018.

Diálogo Para la Armonía Interreligiosa e Intercultural Nuevo León (2024). Inicio. Página Web ADIINLAC.

Díaz, A. (2014). Educación Integral de la Sexualidad (EIS). Revisión de argumentos para las políticas públicas. Anuario de Investigación UNIVA, 461-447.

Di Stefano, R. (2011). Por una historia de la secularización y la laicidad en Argentina. Quinto Sol, 15(1), 2-31.

Dobbelaere, K. (1994). Secularización: un concepto multidimensional. Universidad Iberoamericana.

Esquivel, J. (2008). Laicidad, secularización y cultura política: las encrucijadas de las políticas públicas en Argentina. Laicidad y libertades: Escritos jurídicos, 8(12), 69-101.

Fahy, J. y Haynes, J. (2018). Introduction: Interfaith on the World Stage. The Review of Faith & International Affairs, 16(3), 1.

Fenn, R. (1970). The Process of Secularization: a Post-Parsonian View. Journal for the Scientific Study of Religion, 9(2), 117-136.

Garciadiego, J. (2008). La Revolución. En: Nueva historia mínima ilustrada de México (pp. 245-336). El Colegio de México.

Garma, C., Ramírez, M. del R. y Corpus, A. (2018). Familias, iglesias y Estado laico: enfoques antropológicos. Universidad Autónoma Metropolitana.

Gaytán, F. (2019). Palimpsesto de lo religioso. Un observatorio para medir la laicidad en México. En: Estudiar el fenómeno religioso hoy: caminos metodológicos (pp. 67-98). Universidad Nacional Autónoma de México.

Gaytán, F. (2018). La invención del espacio político en América Latina: laicidad y secularización en perspectiva. Religiao & Sociedade, 38(2).

Gobierno del Estado de Guerrero (2024). Asiste Subsecretaria de Gobierno, Anacleta López, a la toma de protesta de nueva directiva del Consejo Interreligioso. Sala de Prensa. Gobierno del Estado de Guerrero.

Gobierno del Estado de Baja California Sur (2022). Consejo interreligioso y Gobierno del Estado juntos por una mejor sociedad. Secretaría General de Gobierno del Estado.

González, E. (2023). Interspiritual Fraternity in Mexico City. Youth Tackle Religious Diversity. En: The Interfaith Observer. Online.

Green, D. (2023). La revolución religiosa. El nacimiento de la espiritualidad moderna, 1848 – 1898. Galaxia Gutenberg.

Habermas, J. (2004). Tiempo de transiciones. Trotta.

Hadden, J. y Shupe, A. (1989). Secularisation and Fundamentalism reconsidered. Religion and Political Order. Paragon House.

Hervieu-Léger, D. y Champion, F. (1986). Vers un nouveau christianisme. Introduction à la sociologie du christianisme occidental. Éditions du Cerf.

Howard, T. A. (2021). The Faiths of Others. A History of Interreligious Dialogue. Yale University.

Illich, I. (2019). Los ríos al norte del futuro. Conversaciones con David Cayley. Aliosventos.

Jenkins, R. (2000). Disenchantment, Enchantment, and Re-Enchantment: Max Weber at the millennium. Max Weber Studies, 1.

León, M. (1986). Los diálogos de 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas. Universidad Nacional Autónoma de México.

López, I. (2023). Consejo Interreligioso de Chiapas rechaza despenalizar el aborto. El Heraldo de Chiapas. 3 de mayo de 2023.

López, I. (2021). Javier Napabé se pronunció en defensa de la libertad religiosa y tolerancia. El Heraldo de Chiapas. 9 de noviembre de 2021.

Masferrer, E. (2021). La religión, la política, las elecciones y la 4a transformación. En: Religión y política en la 4T de AMLO. Universidad de Guadalajara.

Miranda, A. (2024a). Consejo interreligioso apoya la construcción de paz en Guerrero. El Sol de Acapulco. 24 de febrero de 2024.

Miranda, A. (2024b). Consejo interreligioso clama por elecciones pacíficas en Guerrero. El Sol de Acapulco. 11 de mayo del 2024.

Molina, M. (2018). Educación laica y educación católica. Entender el mundo desde ángulos diferentes. Universidad Nacional Autónoma de México.

Molina, M. (2023). ¿Qué es la laicidad desde una perspectiva jurídica? Bases conceptuales para una discusión. En: Aproximaciones críticas a la laicidad. Desafíos contemporáneos (pp. 263-294). Universidad Autónoma Metropolitana, Ediciones del Lirio.

Observatorio Internacional de Libertad Religiosa (2022a). El Consejo Interreligioso de Chiapas cambia de directiva. Página Web OILR.

Observatorio Internacional de Libertad Religiosa (2022b). El Consejo Interreligioso del Estado de Guerrero renueva su Mesa Directiva. Página Web OILR.

Observatorio Internacional de Libertad Religiosa (2022c). El Consejo Interreligioso de Baja California Sur se reúne con el Presidente de la Comisión Estatal de Derechos Humanos. Página Web OILR.

Observatorio Internacional de Libertad Religiosa (2022d). El Consejo Interreligioso del Consejo de Baja California se reúne con legisladores en favor de la Libertad Religiosa. Página Web OILR.

Observatorio Internacional de Libertad Religiosa (2022e). Consejos Interreligiosos: Un recorrido por sus principales logros a nivel nacional. Página Web OILR.

Observatorio Internacional de Libertad Religiosa (2021a). Consejo Interreligioso de Jalisco se manifiesta a favor de la libertad religiosa, la vida, y el respeto al sistema democrático. Página Web OILR.

Observatorio Internacional de Libertad Religiosa (2021b). Llama Consejo Interreligioso de Michoacán a participar en próximas elecciones. Página Web OILR.

Observatorio Internacional de Libertad Religiosa (2020a). Pronunciamiento del Consejo Interreligioso de Chiapas. Página Web OILR.

Observatorio Internacional de Libertad Religiosa (2020b). Pronunciamiento del Consejo Interreligioso de Guerrero. Página Web OILR.

Observatorio Internacional de Libertad Religiosa (2018). Acuerdan Consejo Interreligioso y Gobierno del Estado programa de prevención social. Página Web OILR.

Odgers, O. (2014). Migración y cambio religioso en México: perspectivas de análisis y agenda de investigación. Revista Cultura y Religión, 8(1), 151-167.

Olivera, A. (2020). La guerra cristera: Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929. Fondo de Cultura Económica.

Pacheco, M. (2002). ¡Cristianismo sí, Comunismo no! Anticomunismo eclesiástico en México. Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México, 24, 143-170.

Pellitero, R. (2015). La identidad de los cristianos laicos a la luz del Concilio Vaticano II. Scripta Theologica, 47(2), 483-506.

Pérez, F. (2014). Catolicismo y conquista del nuevo mundo. Función, apogeo y decadencia. Teología y Cultura, 16, 18-29.

Prado, A. (2018). Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial. Akal.

Reséndiz, M. Á. (2012). Cristianismo y diálogo interreligioso. Efemérides Mexicana. Estudios filosóficos, teológicos e históricos, 30(88), 81-96.

Reyes, A. P. (2013). Una revisión crítica del modelo separatista mexicano desde la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público y su Reglamento. Derecho y Religión, 8, 209-232.

Serralde, G. (2022). El 94% de michoacanos son gente de fe: Consejo Interreligioso. El Sol de Morelia. 25 de agosto de 2022.

Tschannen, O. (1991). The Secularization Paradigm: A Systematization. Journal for the Scientific Study of Religion, 30(4), 395-415.

Vaggione, J. M. (2011). Sexualidad, religión y política en América Latina. En: Sexualidade e política na América Latina: histórias, interseções e paradoxos (pp. 286-336). ABIA.

Vázquez, J. (1997). Liberales y conservadores en México: diferencias y similitudes. Pensamiento político en América Latina, 8(2), 19-39.

CAPÍTULO VII
Entre la devoción y el espectáculo: la procesión del silencio en el centro de Oaxaca

Jorge Valtierra Zamudio[1]
Lorena Córdova Hernández[2]

INTRODUCCIÓN

Para el cristianismo la Semana Santa es un período de particular importancia, sobre todo el Triduo Pascual, período en el que se conmemora la pasión, muerte y resurrección de Cristo. Este hecho se ha convertido en una tradición inamovible desde hace siglos. Pese a esto, buena parte de los estudios realizados no han generado muchas respuestas acerca del hecho mismo sobre el juicio, padecimiento y muerte de Cristo. Desde la historia y otras disciplinas afines se cuestiona mucho la veracidad de textos como los evangelios, dado que no hay pruebas concretas del testimonio de quienes los escribieron. Sin embargo, para el cristianismo la fidelidad de fuentes como la Biblia no llega a ser un problema. Por el contrario, es veraz, desde el momento en que es la "Palabra del Señor".

Adentrarse, por lo tanto, en un debate sobre lo que sucedió durante ese período, en específico el juicio y pasión de Cristo, es complicado y ajeno al propósito de este capítulo. Lo que sí puede señalarse y es conveniente resaltar es un concepto central para la conmemoración de la Semana Santa que es la "entrega". El motivo de este término puede explicarse desde su etimología latina con el verbo *traditus*, el cual alude, no sólo a entregar, sino traicionar, narrar y a la tradición.[3]

El punto nodal de este período, en específico del Triduo Pascual es *grosso modo* la *traición* de Judas que *entregó* a Cristo, la *entrega* de Jesús por parte de Pilato al pueblo judío, la *entrega* del Padre a su Hijo a la cruz y la *entrega* del espíritu cuando éste muere. Así, desde la perspectiva de Giorgio Agamben es esta *traditus* la única "tradición cristiana auténtica: la de la 'entrega'".[4]

Desde hace siglos, conmemorar este hecho interpretado como un acto de amor que expresa el Mesías que dio su vida por la humanidad se ha convertido en una tradición, la cual es representada a través de procesiones, guardar luto, ayuno y evitar la ingesta de alimentos prohibidos –aunque eso se relaciona más con la pascua judía–. Asimismo, ha sido un recurso casi pedagógico para la enseñanza de un

[1] Profesor Investigador de Tiempo Completo, Facultad de Idiomas, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores de la SECIHTI, Nivel I.
[2] Profesora Investigadora Titular de Tiempo Completo, Facultad de Idiomas, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores de la SECIHTI, Nivel I.
[3] Vox, 1982.
[4] Agamben, 2014, p. 30.

mensaje central cristiano acerca del sacrificio que Él hizo por la humanidad.[5]

Esta antigua tradición se reproducía a la par de la expansión del cristianismo. En lo que actualmente se conoce como América Latina, la colonización no consistió sólo en un proceso de dominio o coerción por parte de los ibéricos, sino también la inserción del cristianismo y, con éste, sus tradiciones y prácticas cultuales de los que la Semana Santa no fue la excepción.[6]

Una de las tradiciones más destacadas durante y después de la colonia es la procesión del silencio, que se lleva a cabo cada Viernes Santo, día en que se conmemora la crucifixión y muerte de Jesús. Esta procesión es una forma de guardar luto y manifestar pena y dolor por el hecho acaecido hace más de dos mil años, y se lleva a cabo en muchas ciudades y localidades de América Latina y Europa. Sin embargo, entre los cambios paulatinos que ha traído el tiempo, ha hecho de esta práctica –de origen simbólico y religioso–, una suerte de puesta en escena en la que se entraman diferentes contextos y espacios simbólicos religiosos y no religiosos.

La característica más común de esta procesión es planear un recorrido partiendo de un templo en particular, por el que circulan carros alegóricos escoltados por miembros y voluntarios de distintas cofradías, monaguillos, mayordomos, penitentes, todos con sus capillos, esclavinas y demás indumentaria, portando estandartes, cirios, farolas o apoyando a los costaleros, que son los encargados de cargar en hombros el carro alegórico o las esculturas policromadas (figuras religiosas) durante la procesión.

El orden de la procesión es muy particular. En el centro de la Ciudad de Oaxaca, por ejemplo, esta procesión la encabeza la cruz y un timbal o tambor que va indicando el ritmo de la marcha con cada percusión. Después están los estandartes bordados en oro y plata, sobre los que se porta algún relicario representativo de la región o el templo que participa en la procesión. Luego están las damas de la tercera orden de Santo Domingo que acompañan al Señor de la Columna, figura tallada en el siglo XVII, y detrás de ellas siguen los demás participantes de las cofradías, los penitentes y varias esculturas policromadas de Cristo y la Virgen "dolorosa".

[5] Ricard, 2018.
[6] La Semana Santa o Semana Mayor, no siempre se llevó a cabo de manera ininterrumpida. Es importante señalar que en algunos casos este tipo de prácticas religiosas que adquirieron tintes locales, fueron vistas como prácticas heréticas. En el siglo XVIII, por ejemplo, se prohibió esta práctica algún tiempo, y luego se volvió a practicar. También, con las leyes de Reforma en el siglo XIX y, posteriormente, con la promulgación de la Constitución de 1917, muchas de estas manifestaciones religiosas estuvieron prohibidas, así como también cualquier tipo de expresión religiosa en el espacio público.

En la Ciudad de Oaxaca, como en otras urbes latinoamericanas, la procesión del silencio es una tradición que se ha ido encarnando en la identidad de la población católica. Sin embargo, al ser una ciudad sumamente turística también ha ido resignificándose y se han forjado espacios simbólicamente paralelos que satisfacen otras necesidades y a un público ajeno a los locales y a las prácticas religiosas.

Sobre esto último, adquieren sentido las palabras del arzobispo de Antequera, Pedro Vázquez Villalobos, pues en su discurso previo a la procesión del silencio del 29 de marzo de 2024, agradeció a visitantes del Estado de Oaxaca, de México y extranjeros por su participación[7], mientras que también aludió a la profunda religiosidad de Oaxaca heredada de padres y abuelos, que debe preservarse y defender a la ciudad de lo que no es bueno.[8] De esta manera, la procesión no se trata sólo de una tradición religiosa que, con sus debidas interrupciones por coyunturas históricas, sigue siendo parte de la memoria colectiva y de la religiosidad de las personas, sino también de un escenario o una atracción turística con la debida derrama económica por los servicios y productos que se ofrecen a los visitantes en una de las zonas con más afluencia turística de la ciudad que es la calle Macedonio Alcalá.

A reserva de encontrar una gran cantidad de información acerca del turismo (religioso) y las tradiciones religiosas, se observa un material escaso que aborde ambos fenómenos que conllevan un discurso relacionado con la religiosidad, la tradición y, al mismo tiempo, una posible reinvención de su significado y origen con un propósito de espectacularidad y de otorgarle una noción de autenticidad para el visitante. Esto significa que mientras existe una interpretación y un nexo identitario entre los locales oaxaqueños, es decir, una procesión del silencio que "es muy de ellos"; también hay una escenografía que entretiene, impacta y satisface a los visitantes que hacen de Oaxaca en los últimos años uno de los lugares más atractivos para visitar, e incluso para que los extranjeros vivan en él.

El propósito de este capítulo es mostrar la forma en que se manifiesta la religiosidad en una tradición como esta procesión entreverada con lo turístico, pues más allá de concentrarse en el turismo religioso, implica una compleja comprensión del hecho religioso dentro de un producto turístico[9] como es el caso de Oaxaca.

A partir de un análisis cualitativo, primero, basado en una observación de la procesión del silencio, el viernes 29 de marzo de 2024 y, segundo, un análisis desde la geosemiótica[10] y la recursividad fractal[11]

[7] Notas de campo, Oaxaca, 29 de marzo de 2024.
[8] Cruz, 2024.
[9] Maldonado, 2013.
[10] Scollon y Scollon, 2003.
[11] Irvine y Gal, 2000.

de la imagen y el espacio mismo identificados durante el ejercicio de observación, se muestra una división de lo turístico y lo local, desde su disposición en el espacio público –en específico la esquina entre Macedonio Alcalá y Allende frente al Convento de Santo Domingo, y la esquina entre García Vigil y Murguía– y lo vivencial en el escenario de la procesión. Después de esto, se busca comprender la perspectiva de la devoción, la cultura y la tradición desde ambas aristas (lo local y lo exógeno) con base en los conceptos de autenticidad de Eric Cohen y la tradición inventada de Eric Hobsbawm y Terence Ranger.

La estructura del artículo está conformada por un marco teórico concentrado en los conceptos de autenticidad, tradición y escenografía, que son vitales para el análisis de la procesión del silencio en el centro de Oaxaca. En un segundo apartado se hará una descripción de algunas escenas registradas en diario de campo sobre dos puntos estratégicos del recorrido de la procesión. Posteriormente, se desarrolla un análisis a la luz de la geosemiótica, la recursividad fractal y los conceptos arriba mencionados, enfocada en las escenas capturadas en imágenes, redes sociales y la descripción de lo observado, seguido de los resultados y las conclusiones.

LA PROCESIÓN DEL SILENCIO. DEVOCIÓN, TRADICIÓN O PUESTA EN ESCENA

Entre las características de un espacio como el del centro de Oaxaca, en donde anualmente se realiza la procesión del silencio, destaca su transformación significativa debido al crecimiento urbano que implica la afluencia de más gente por la zona; un efecto globalizador en donde se impone un modelo económico centrado en los servicios –oferta restaurantera, agencias de viajes, recorridos, bares, tiendas de ropa, joyería y souvenirs, entre otros– y un aumento significativo del turismo que no sólo ha ido desplazando a los locales en una suerte de efecto gentrificador, sino que desarticula o transforma el espacio social.[12]

Este paisaje cada vez más evidente en el centro de Oaxaca no desplaza las prácticas religiosas y culturales. Al contrario, se va formando un tejido compuesto por una suerte de resignificación de estas prácticas que para los locales significa una supervivencia de lo que simbólicamente materializa su cultura y, a su vez, el tipo de experiencia que los turistas nacionales y extranjeros reproducen, con base en sus intereses individuales, en una suerte de *experiencia escenificada*.[13] Por ejemplo, un evento religioso cultural, que también es un evento espectacular, implica una experiencia folclórica de la cultura oaxaqueña, como puede ser el caso de la procesión del silencio.

[12] Maldonado, 2013; Ríos, 2020.
[13] Rickly et al., 2023.

Lo anterior expone un entramado de la cultura popular, incluso religión popular, con el fenómeno turístico. El turismo es un elemento importante en estos contextos, porque incide en una modificación de las dinámicas culturales a través de la economía, pero también la decodificación de signos, incluso la generación de nuevos significados del espacio público. Sobre esto, algunos clásicos como Arjun Appadurai o Erik Cohen, advierten que el turismo es una vía para la mercantilización de algunas áreas en la vida de una comunidad, a partir de que la vestimenta colorida y las costumbres, los rituales y las fiestas y las artes folclóricas y étnicas se transforman en servicios turísticos o mercancías, y se producen para el consumo turístico.[14] De esta forma, se puede entender no sólo cómo la ciudad de Oaxaca se ha convertido en un producto turístico, sino cómo las prácticas culturales se reinterpretan y, por lo tanto, adquieren significados distintos, para lograr ese fin.

En esta tendencia de transformación del paisaje como consecuencia de lo que se entiende por turistificación intervienen algunos elementos que dan sentido y fuerza al cambio. Es decir, las nociones de autenticidad y tradición inventada, por un lado, y la escenificación o experiencia escenificada, por el otro.

La primera noción, autenticidad, ha sido parte de un debate en los estudios sobre el turismo y la antropología cultural desde la década de 1970. Erik Cohen realizó un estado del arte sumamente interesante y expuso la aportación de MacCannell[15] para referirse a la autenticidad o sustitución de esta a partir de las consecuencias de la turistificación. MacCannell puntualizó que la consecuencia del turismo es la mercantilización de la cultura y, por lo tanto, incide en la destrucción de la autenticidad local cultural que, a su vez, genera una artificial que denomina *autenticidad escenificada*.

Este concepto es sumamente relevante, aún en la actualidad, pues describe muy bien un espacio público que puede ser apropiado por un sector social, al que se adhieren expresiones y prácticas culturales locales, formando parte de su identidad colectiva. Sin embargo, cuando este espacio se transforma debido a fenómenos como la afluencia e incremento del turismo, parte de los cambios que se suscitan es que existe una resignificación de símbolos y signos para una sociedad distinta (turistas) que, en ocasiones se contraponen y en otras se asimilan, con aquellos significados que les otorga una sociedad local.

En el primer caso, el efecto de la turistificación y los cambios interpretativos de los signos que hay en el espacio público pueden llevar a la desaparición de un sentido o significado de este para la

[14] Appadurai, 1986; Cohen, 1988.
[15] MacCannell, 1973, como se citó en Cohen, 1988.

cultura local[16] debido a los elementos que se agregan para hacer un espacio más atractivo para los visitantes. La consecuencia de esto es una perspectiva contrapuesta llamada *opposition*.[17] Es decir, un significado muy distinto que se le da al espacio entre el local y el turista. Por ejemplo, a causa del predominio de un modelo económico, se da preferencia al turista y no se genera una resistencia de los locales por mantener el significado del espacio.

En el segundo caso, compartir un espacio, a pesar de los distintos significados que el espacio mismo tiene, conlleva a un fenómeno en el que dos mundos paralelos cohabitan. El andador turístico del centro de Oaxaca es un espacio significativo en donde se encuentran los locales, disfrutan del espacio, son puntos de reunión, pero, aun con la presencia de los turistas, no necesariamente interactúan con ellos si no hay un motivo económico de por medio. Por otro lado, para los turistas, este espacio es también un punto de partida para experimentar visual, social y culturalmente Oaxaca. El colorido en la decoración de las tiendas, galerías, bares y restaurantes, la mezcla de sonidos por la música o las calendas que frecuentemente están ahí, conforman un escenario esperado y sumamente espectacular para el turista. No obstante, para el local adquiere un sentido distinto, es decir, para el local no es lo colorido y la escenografía que disfruta el turista lo significativo como el ser partícipe en la calenda o encontrarse con amistades en un punto específico para decidir a dónde ir a divertirse. Un mismo espacio, con una serie de signos que, sin embargo, son experimentados y decodificados de distinta forma entre turistas y locales, conlleva, en cualquier caso, a la generación de una escenografía en donde los actores juegan un papel diferenciado.

Por otro lado, esta puesta en escena, para poder afianzar su legitimidad y mantener su firme significado, precisa de autenticidad. Del lado del turista una *autenticidad escenificada* se refiere al deseo que este tiene de vivir una experiencia genuina, aunque, como lo señala Erik Cohen, "esta puede ser falsa o decepcionante ya que, si el turista se percata de lo que hay detrás de la escena, se descubre una realidad distinta "perpetrada por los tours o el turismo".[18]

Sobre este punto, Luis Arenas expone un caso sumamente interesante en el que existe una noción de la realidad que está más bien en la ilusión. Para muchas personas que no forman parte de un grupo social determinado, se puede tener una idealización de su entorno y sus expresiones culturales. El autor relata el caso de una antropóloga que también es danzante, y expresa la importancia de regresar a las raíces, a las tradiciones del campo, al contacto con la

[16] Boorstin, 1964, como se citó en Cohen, 1988.
[17] En términos de Irvine y Gal, 2000.
[18] Cohen, 1988, p. 374.

naturaleza, pues es evidente que la felicidad, por ejemplo, de los campesinos se debe a esto. La respuesta de otro de los danzantes es arrolladora. Él niega la afirmación de la antropóloga, diciendo que los campesinos no son más felices, ni viven mejor; por el contrario:

> No compran medicamentos en farmacias, ni mercancías de la ciudad porque sus tradiciones les ofrezcan algo mejor, sino porque son pobres. Además, abundó, no llevan una relación armónica con la naturaleza, pues en el campo la gente caza animales y aves para vender en la ciudad.[19]

Esto que el autor identifica como una suerte de cinismo ilustrado, utilizando algunas discusiones entre Slavoj Žižek y Peter Sloterdijk, se refiere a que las personas actúan en una realidad social guiada por una ilusión. Los turistas en muchos casos, en esa búsqueda de una experiencia cultural auténtica y no conformes con lo que ofrecen algunos servicios turísticos, se adentran y crean un escenario que interpretan como auténtico (autenticidad escenificada). En este orden de ideas, los turistas pueden saber que hay una escenografía que quizá cuestione la autenticidad de una manifestación cultural oaxaqueña, pero lo que interesa es compenetrarse en una trama, en donde se viva esa experiencia y satisfaga su necesidad, así como el caso de la antropóloga danzante que considera que la vida de un campesino por el contacto con la naturaleza alcanza la felicidad y no necesita comprar productos de la ciudad.

La necesidad de generar una autenticidad escenificada ha llevado a la invención de una serie de elementos que configuren un espacio cultural convincente y satisfactorio para las personas. Aquí es en donde merece la pena pensar en un segundo concepto como el de *tradición inventada* que alude a algo que no varía. Según Hobsbawm y Ranger la tradición inventada:

> [implica] un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado.[20]

Este concepto es importante para el caso que aquí se estudia pues, por un lado, la importancia de preservar una memoria y generar un discurso en el que a través de una práctica como la procesión del silencio en el centro de Oaxaca se piense en un acto socialmente compartido, en donde se reafirma una identidad local y religiosa respaldada en normas y valores que les distingue de otras ciudades, incluso zonas de la ciudad. Es posible que, como esta procesión, no se trate de una práctica que se repite desde tiempos remotos, pues hay

[19] Arenas, 2019, p. 31.
[20] Hobsbawm y Ranger, 2002, p. 8.

algunas fuentes que revelan que en particular esta procesión tuvo su inicio en 1986. Pero se asume como algo tradicional, algo que hace que los participantes y los espectadores locales y católicos, aunque juegan otro rol, se sienten identificados y se apropian de esa actividad.

No obstante, por el lado de los turistas nacionales y extranjeros, la idea de una tradicional procesión del silencio también adquiere un significado particular. Para Eric Hobsbawm y Terence Ranger, el sentido que le dan al concepto de tradición es su invariabilidad, es decir, se trata de prácticas fijas que le dan un valor particular, en este caso a una procesión del silencio, de tal forma que contribuye a la idea que pueda tenerse de esta como auténtica, por lo tanto, puede cumplir con la expectativa que el visitante tiene de vivir una experiencia cultural auténtica y no falsa, aunque, en el fondo, no deja de ser una puesta en escena.

A propósito de esta puesta en escena, la escenografía, como tercer concepto en este apartado, se aproxima mucho a lo auténtico y, a su vez, con lo extraño. Brian Spooner en su texto *Tejedores y comerciantes: la autenticidad de una alfombra oriental* explica que las alfombras antes eran utensilios, que se usaban para un propósito muy práctico en el contexto sociocultural de Persia como cubrir el suelo de su vivienda, pero cuando se introducen en otro espacio como el europeo, estos artículos son vistos como *cosas extrañas y atractivas* que le dan un valor distinto. Por ello, adquieren un sentido diferente al de una mercancía o producto que se usa en un contexto específico, pues ahora se han convertido en un ornamento y, además, sumamente costoso.

El valor de estos tapetes está en lo simbólico, es decir, no sólo es el producto en sí, sino en el hecho de adquirir el producto y exponerlo en el hogar. La alfombra persa es cara porque hay una serie de pasos y características para la obtención de la materia prima, su preparación como el hecho de extraer la lana, teñirla, y la organización de los miembros de la familia para el tejido de la alfombra. Esto le otorga una autenticidad que el comprador valora sobremanera. Sin embargo, el valor de esta alfombra y el símbolo que conlleva no es sólo en lo material y en el proceso de elaboración, sino que al ser un producto costoso y al que pocas personas tienen acceso, se vuelve un objeto de elite. Tener una alfombra persa en casa define el estatus social y económico de la persona, porque es auténtica y no una réplica.[21]

En este tenor sucede algo muy similar con la escenografía. La procesión del silencio tiene un valor simbólico religioso para los locales, pero para los extranjeros el símbolo es otro. La procesión del silencio en el centro de Oaxaca no se caracteriza por una tecnología complicada para generar un gran espectáculo, ni las figuras religiosas o la

[21] Spooner, 1991.

indumentaria de los participantes es muy vistosa como si fuera un carnaval. De hecho, desde la experiencia de observación etnográfica realizada, esta procesión ha sido sumamente simple si se le compara con otras que han cobrado mucha fama desde hace años, como la de San Luis Potosí, Morelia o Zacatecas.

El valor y lo auténtico de esta procesión se lo dan las personas que participan, pero para los extranjeros, el valor está en los propios participantes. Estos devotos no son vistos como tales, sino como actores en una escena que recrean un espectáculo religioso y que, en el imaginario de los visitantes, es una tradición milenaria. Son estos actores, junto con las esculturas policromadas, los estandartes, las percusiones del tambor en un tono lúgubre, lo que le da ese carácter de "extraño y atractivo" al que alude Spooner, pero en un evento que representa un aspecto cultural y una experiencia escenificada que los visitantes se llevarán a sus hogares y, en un momento dado, será una experiencia que podrán compartir, alimentando también su imagen para pertenecer o reafirmar su estatus, como viajeros o personas de mundo.

De esta forma, la noción de lo auténtico, lo tradicional (inventado o no) y la autenticidad escenificada, adquieren una dimensión y un valor muy particular para el extranjero. Sin embargo, también lo es para el local. Es muy probable que la mayoría de los locales y los visitantes extranjeros y nacionales no tengan información, por ejemplo, de la antigüedad de las esculturas policromadas o las reliquias de los estandartes de la procesión, algunas de las cuales tienen su origen en el siglo XVIII. Quizá en muchos casos ni siquiera sepan del origen de la procesión misma. Pero es en la invención de esa autenticidad y la escenificación, la que produce una serie de signos que se decodifican de distinta forma.

En el caso de los locales, sobre todo para los fieles católicos, la procesión es la materialización de un evento que recuerda la pasión de Cristo. La presencia de reliquias y estandartes simbólicamente representa la participación de diferentes templos que acompañan con los artículos más sagrados y significativos desde la religiosidad popular. El escenario creado para estos locales está configurado por una trama de luto y respeto que se expresa a través del silencio. No se niega la presencia de visitantes nacionales y extranjeros, pero ellos no son actores de esta obra, el aislamiento o separación de ese escenario se materializa a través de las vallas de metal que impiden, en estricto sentido, una interacción con los observadores.

Aunque también debe reconocerse, como llegan a expresar los internautas y miembros de las comunidades en redes sociales, el evento mismo es un aspecto que les enorgullece mostrar a un público que va más allá de los espectadores oaxaqueños. Para continuar con un

análisis más puntual de este fenómeno, es importante antes hacer una descripción más puntual acerca de la procesión.

LA PROCESIÓN DEL SILENCIO: DESCRIPCIÓN DE DOS ESCENARIOS

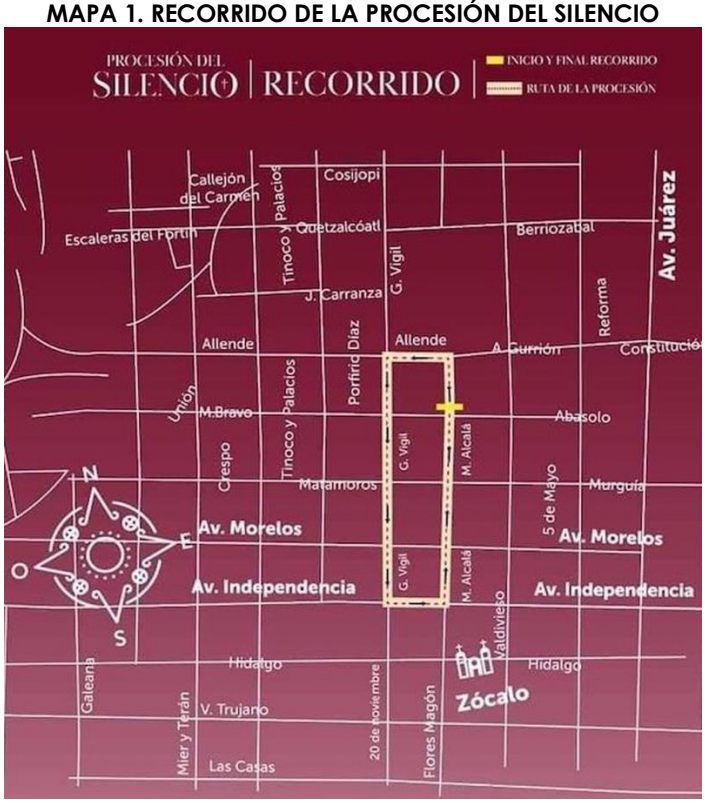
El viernes 29 de marzo de 2024, a las 17:49, dio inicio la procesión del silencio en el centro de la Ciudad de Oaxaca. Previamente, el arzobispo de Antequera, Pedro Vázquez Villalobos, dio un discurso en el que, además de dar la bienvenida a visitantes locales, nacionales y extranjeros, también pidió silencio durante el recorrido, por el significado que la procesión tiene para el catolicismo y por ser una tradición en Oaxaca. Una vez terminado el discurso, la procesión partió del templo de la Preciosa Sangre de Cristo.

Este templo decimonónico se encuentra en la esquina de la calle de Abasolo y Macedonio Alcalá. Esta última calle también se le conoce como el "andador turístico", en donde se ubican una gran cantidad de comercios para venta de productos locales como mezcal, chocolate y artesanías, así como buena cantidad de galerías, restaurantes y agencias de viajes. Es sobre esta calle donde se colocaron vallas de metal de un lado y otro, de tal forma que los transeúntes, en su mayoría turistas, se apostaban detrás de las vallas para dejar libre el espacio por donde pasaría la procesión.

Llama la atención la indumentaria de los participantes de la procesión. En algunos casos se observaban hombres y mujeres vestidos de manera elegante en blanco y negro, pero también estaban los monaguillos vestidos con su tradicional sotana roja y la sobrepelliz, los penitentes con el torso desnudo y una capucha morada con unos orificios a la altura de los ojos, algunos sacerdotes y demás personas que acompañaban la procesión, cargando estandartes de terciopelo rojo, azul marino o negro, con bordados en oro y plata; farolas, crucifijos, incensarios, algunos letreros que invitaban a guardar silencio, todo ello para acompañar a los costaleros que eran los encargados de levantar en hombros las plataformas o carros alegóricos sobre los que descansan las esculturas policromadas religiosas.

La comitiva era grande. El recorrido estaba programado para una hora y media. La procesión empezaría desde del templo de la Preciosa Sangre de Cristo, pasando por el exconvento de Santo Domingo, luego viraría a la izquierda sobre la calle de Allende, para llegar a la calle de García Vigil, paralela al andador turístico, y seguiría hacia el sur hasta llegar a la catedral. Luego de esto, viraría a la izquierda sobre la calle de Independencia y de nuevo a la izquierda para retomar el camino de regreso sobre el andador turístico, hasta llegar de nuevo al templo de la Preciosa Sangre de Cristo, y así finalizar el recorrido (Ver Mapa 1).

MAPA 1. RECORRIDO DE LA PROCESIÓN DEL SILENCIO



Fuente: Croquis promovido por el Municipio de Oaxaca en Facebook (Municipio de Oaxaca, 2024).

El ambiente antes y durante la procesión era muy peculiar, pues del lado del andador turístico había una cantidad muy nutrida de extranjeros, que por el acento de su idioma seguramente provenían de los Estados Unidos. Gran parte de ellos tendrían alrededor de 50 años en adelante, aunque también había parejas aproximadamente de 30 años con hijos pequeños. Había algunos asiáticos, así identificados por la fonética de su lengua, al igual que turistas nacionales. En la calle paralela, García Vigil, la mayoría de las personas apostadas sobre las banquetas eran gente local, y pocos turistas.

El recorrido general previo a la procesión derivó en la selección de dos puntos de observación. Uno, la esquina del exconvento de Santo Domingo (Macedonio Alcalá y Allende), en donde había mayor concentración de turistas extranjeros, y dos, la esquina de la calle de Murguía y García Vigil, por encontrar mayor cantidad de personas locales. La selección de estos puntos fue con el propósito de organizar mejor la descripción anotada en un diario de campo. Se denominó *escena 1*, para referirse al exconvento de Santo Domingo, y *escena 2*, para referirse a la calle de García Vigil.

ESCENA 1: SANTO DOMINGO Y EL TURISMO

La escena 1 se localiza frente al exconvento de Santo Domingo. En la explanada de este templo se pueden observar algunas jardineras, las que funcionaron durante este evento como gradas, en donde la gente estaba sentada o se paraban sobre estas para tomar fotos o videos de los carros alegóricos y la procesión. Al situarse en contra esquina del exconvento, se tenía un mejor panorama del espacio en donde se encontraban los extranjeros.

Cuando inició la procesión, encabezada por el timbal y los manguillos llevando la cruz y el incensario, la actitud de los turistas extranjeros, aunque respetuosa fue muy evidente. Levantarse de su lugar y moverse hacia un ángulo en donde pudieran tomar mejor el video o las fotografías con sus móviles, pues el "espectáculo" había comenzado. Esta noción de la procesión se constata con el término que repetidamente se escuchó de algunas conversaciones que sostenían entre ellos. Se referían a la procesión como *parade* (desfile), lo que puede deberse a que, por un lado, no forma parte de sus prácticas culturales y religiosas, por lo que no lo identifican como una procesión del silencio o, por otro lado, porque el contexto en el que se dio presentaba características de una escenografía o espectáculo, acompañada de vendedores ambulantes que ofrecían a los turistas sus productos (algodones, semillas, lentes oscuros, sombreros).

La vivencia del espectáculo era visible no sólo en las actitudes de los turistas al tomar fotos con sus teléfonos celulares, sino también por sus expresiones, por ejemplo, algunos gestos de horror al ver a alguna de las esculturas de un Cristo flagelado o agonizando, al que, de cualquier forma, tomaban muchas fotos o videos. Estas expresiones también se reprodujeron cuando las personas que cargaban una cruz y tenían una capucha morada que cubría sus rostros, es decir, los penitentes, pasaban ante los ojos de los turistas que se veían impresionados por una acción que quizá consideraban dolorosa (Ver Imagen 1).

En el caso del turismo nacional que también se encontraba en ese espacio se puede ver algo distinto. Este tipo de turismo, quizá más habituado a las procesiones o peregrinaciones en su lugar de procedencia, emitían juicios poco fundamentados sobre las características de la procesión, pero también la veían en general como una atracción propia de Oaxaca.

A propósito, en un par de ocasiones, turistas mexicanos comentaron algo que me llamó la atención. Cuando se referían a los participantes de la procesión que vestían con una sotana roja y un capuchón en forma de cucurucho también en color rojo, que cubría su rostro y tenían unos orificios a la altura de los ojos; se referían a ellos como 'kukuxklanes' o "ahí van los del kukluxklán". Seguro que esto es por la similitud de la

indumentaria. Sin embargo, por comentarios como estos, o bien, el hecho de hablar de una peregrinación y no de una procesión, me percaté de la ignorancia generalizada sobre esta tradición, pese a que se lleva a cabo en la mayor parte del país.[22]

IMAGEN 1. PENITENTES DE LA PROCESIÓN DEL SILENCIO

Fuente: Trabajo de campo, 2024. Fotografía, Jorge Valtierra.

Una vez que pasó la procesión por este punto, dos cuadras más adelante, se observó el mismo caso, pero en un contexto en donde el turismo fluía menos y, por lo tanto, había una mayor presencia de locales devotos.

ESCENA 2: DEVOCIÓN Y LUTO DE LOS OAXAQUEÑOS

En el espacio que se encuentra sobre la calle de García Vigil, casi esquina con la calle de Murguía, aunque es parte del centro y hay una buena cantidad de turistas que por lo general pasan por ahí para consumir en tiendas de conveniencia, tiendas de artículos artesanales o restaurantes, no hay una plaza o explanada o un lugar tan atractivo como en el andador turístico. Esto puede explicar el motivo por el que la mayoría de los turistas pudiera concentrarse en espacios como frente al exconvento de Santo Domingo o, incluso en el zócalo.

En este lugar no había vallas, simplemente algunos colaboradores del *pentathlón zona Oaxaca* que vigilaban que la gente no se interpusiera o cruzara la calle por donde pasaría la procesión. La gente apostada a la orilla de la banqueta esperando a que pasaran los

[22] Notas del trabajo campo, 29 de marzo de 2024.

estandartes y figuras religiosas, eran en su mayoría locales y unos cuantos turistas nacionales. Lo que es notorio en este espacio es que muchas personas estaban preocupadas por guardar silencio. Si había personas que estuvieran hablando, eran silenciadas por la gente. De hecho, cuando pasaba alguna de las imágenes de Cristo, mucha gente se persignaba, veía con devoción y un gesto de luto la procesión, sobre los adultos mayores. Había menos personas que tomaran fotos, a diferencia de aquellas en la explanada del exconvento de Santo Domingo. Quizá lo que más impactó a las personas, por los gestos que hacían, eran los penitentes que cargaban una cruz después de una pancarta que decía 'Jesús nos dice: quien quiera venir tras de mí cargue con su cruz cada día y me siga. Lucas 14.27'. Los penitentes con su característica indumentaria[23] mostraban cansancio y les seguían de cerca personal de la Cruz Roja, vigilando que alguien no colapsara. Desde las alturas, en las terrazas de algunos edificios, algunos de los cuales ya son bares y restaurantes, sí se veían algunas personas tomando fotos y viviendo un espectáculo que contrastaba con la experiencia de los devotos que parecía que sufrían a la par de los penitentes y las imágenes de "Cristo ensangrentado".[24]

Una vez que la procesión pasó por esta parte, se siguió a la procesión hasta retomar el andador turístico. Durante la trayectoria, de nuevo con la presencia de turistas nacionales y extranjeros, fue inevitable escuchar algunos calificativos como lo atractivo de estas tradiciones, cómo existen prácticas muy antiguas desde la colonia en Oaxaca.

UN ANÁLISIS DE LA PROCESIÓN DEL SILENCIO: GEOSEMIÓTICA Y RECURSIVIDAD FRACTAL

La metodología de esta investigación comienza por un ejercicio de observación para recabar datos, acompañados de imágenes capturadas durante el trabajo campo. Después, para el análisis de la observación del suceso, además de los conceptos de autenticidad, escenografía y tradición inventada, a partir de los cuales se explica el significado y valor esperado o de facto de la procesión del silencio; es importante considerar algunas herramientas que pueden localizarse en los estudios del lenguaje y la semiótica. Es así como en este apartado el enfoque estará en dos conceptos o ramas no muy conocidas para casos como el expuesto en este capítulo, a saber: la geosemiótica y la recursividad fractal.

Por geosemiótica se entiende el "estudio del significado social de la ubicación material de los signos y discursos, así como de nuestras acciones en el mundo material".[25] En el espacio público, se encuentra

[23] Ver Imagen 1.
[24] Notas del trabajo campo, 29 de marzo de 2024.
[25] Scollon y Scollon, 2003, p. 2.

una gran cantidad de signos y símbolos que rigen nuestra vida en el mundo material. Un ejemplo de esto es cuando un conductor detiene el auto en el momento en el que el semáforo está en rojo o una persona evita pisar el césped porque hay un letrero que indica que no debe pasarse por ahí.

Las personas acatan el mensaje del letrero no por lo que diga únicamente, sino porque significan y representan algo en un espacio determinado. Pisar el césped tendría como consecuencia maltratarlo o, además de eso, ser acreedores a una sanción por no acatar la indicación, al igual que ignorar la señal del semáforo que puede provocar desde una multa o un accidente.

Estos signos se decodifican y se materializan siempre en relación con el espacio. La luz roja de un semáforo no tiene sentido o el mismo significado en la habitación de alguien que en el cruce de la avenida. Al igual que un letrero de no pisar el césped en un campo de fútbol o en el interior de un bosque sería absurdo. Lo que lo hace absurdo es que no hay relación con el significado expresado en el espacio mismo.

No obstante, dichos significados espaciales y los símbolos representados en la señalética o un semáforo no son fijos, es decir, pueden modificarse o refractarse, pues el espacio puede adquirir otro significado dependiendo del contexto. Aquí es cuando entra otro elemento vital conocido como *recursividad fractal*, que se refiere a la proyección de una oposición que sale en algún nivel de la relación hacia otro nivel.[26] Es decir, la relación social o los significados que se dan en un espacio determinado está conformada por elementos opuestos (lo sagrado y lo profano, el local y el extranjero, lo público y lo privado, el hombre y la mujer, lo permitido y lo no permitido, entre otros), los cuales de manera fractal van cambiando. La recursividad se refiere a la reactivación de un escenario ideológico.

Mike Mena explica con un ejemplo esta idea. Él señala que, en nuestro modelo, en la esfera pública, por lo general usamos ropa y hablamos de manera educada. Estas son creencias ideológicas que se reactivan en diferentes versiones de nuestra esfera pública, como cuando estamos en un restaurante o en una clase. Sabemos que no podemos gritarle a la gente y que debemos estar vestidos en esos espacios. La recursividad consiste en reactivar esos esquemas ideológicos que indican cómo debemos comportarnos. Sin embargo, Mena aclara que lo fractal hace que surja otro esquema ideológico que hace posible que emerja la esfera privada, es decir, algo completamente distinto a la esfera pública.

[26] Irvine y Gal, 2000.

Cuando estos esquemas ideológicos los juntamos se tiene una distinción entre lo público y lo privado que es separada por lo fractal. La recursividad fractal consiste en reactivar ambos lados (lo público y lo privado), es decir, reactivar los opuestos. Un ejemplo es el caso de un espacio como una tienda de ropa. Este lugar es un espacio público, pero cuando elegimos probarnos una prenda, el probador se convierte en un espacio privado. En esta tienda ambos espacios, el público y el privado, están reactivados. La reactivación fractal, entonces, puede volverse más pequeña como el caso del probador en la tienda de ropa. Sin embargo, podrían volverse más grandes. Mike Mena expone el caso de un restaurante de comida rápida al que entra y comienza a filmar, desde el momento en que está haciendo un proyecto de capturar imágenes, y el guardia le indica que no puede hacerlo porque, en ese momento hay una normatividad legal que señala que el restaurante es propiedad privada. Es entonces cuando se activa la distinción. Por lo tanto, los modelos ideológicos de lo público y lo privado no existen, sino que son ideológicos y se activan, reactivan o desactivan, dependiendo de distintos factores contextuales.[27]

La diferencia entre la geosemiótica y la recursividad fractal, aunque en ambos casos están presentes los significados, símbolos y espacios públicos y privados, es que la recursividad fractal pone atención no sólo en el espacio y sus signos, sino en las personas en relación con el espacio.

En un evento como la procesión del silencio en el centro de Oaxaca, pueden utilizarse algunos de estos recursos de análisis de los espacios y las personas relacionadas con estos espacios para hacer un análisis. Para realizar este ejercicio metodológico, no es suficiente pensar en recursos tan evidentes como el significado de un letrero que llevan los participantes de la procesión, señalando que guarden silencio los presentes. El espacio mismo tiene una serie de elementos físicos y simbólicos que incitan a un comportamiento y la definición del espacio desde una perspectiva pública y privada. Por este motivo se desarrolla a continuación una propuesta metodológica más ordenada.

ANÁLISIS DE LAS ESCENAS 1 Y 2

Para realizar el análisis de las dos escenas identificadas en este ejercicio de observación etnográfica se han elegido cinco características o elementos clave de cada escena, que puedan ser comparativos (Ver Tabla 1). Una vez hecho esto se desarrollan los signos de cada una de estas características y se interpretan.

[27] Mena, 2000.

TABLA 1. CUADRO COMPARATIVO DE LAS CARACTERÍSTICAS DEL ESPACIO EN LA PROCESIÓN DEL SILENCIO

Escena / Característica	Escena 1 (explanada del exconvento de Santo Domingo)	Escena 2 (Calle García Vigil)
a	Las jardineras frente al exconvento de Santo Domingo funcionan coma gradas. Ahí las personas se suben y se paran sobre las jardineras para grabar videos o tomar fotos.	No hay jardineras o bancas sobre la calle y se observan menos personas tomando fotos o videos.
b	Durante la procesión del silencio, las personas buscan en diferentes puntos tener la mejor posición para grabar videos o tomar fotos.	Los asistentes piden constantemente a las personas que guarden silencio si hacen ruido.
c	La procesión del silencio se concibe como un *parade* o desfile.	La gente se persigna. Se concibe como un momento de luto.
d	Se muestran expresiones de horror cuando pasan los penitentes o las figuras de Cristo ensangrentado.	Se muestran expresiones de devoción cuando pasa la procesión.

Fuente: Elaboración propia.

Partiendo de la idea de signo como "cualquier objeto material que indica o se refiere a algo distinto de sí mismo"[28], el espacio, pero también los elementos físicos que están en ese espacio son indispensables para comprender la interpretación que las personas le dan al signo.

En la Tabla 1, la característica "a" de la escena 1 es muy interesante y quizá por lo general pase desapercibida, porque no está permitido sentarse y mucho menos subirse y pararse en las jardineras que están frente al exconvento de Santo Domingo. Aunque se trata de un espacio público, en donde convergen vendedores, habitantes oaxaqueños y turistas nacionales y extranjeros, por la importancia que tiene este exconvento en su calidad de museo, la arquitectura del templo, entre otras características, existen estos signos desde la señalética que prohíbe invadir ese espacio, hasta la estructura misma de las jardineras que indican que no están hechas para ese propósito.

Sin embargo, esto sucede sólo en días normales. Estas condiciones o restricciones del espacio público reactivan esos opuestos y se refractan, es decir, modifican su significado o el espacio público relacionado con las personas que ahí se encuentran –pese a la presencia de agentes de

[28] Scollon y Scollon, 2003, p. 3.

seguridad o policías–, adquiere otro sentido, en un evento como la procesión del silencio. Ahí sí se permite dar un uso distinto a las jardineras y la explanada misma.

Además, este escenario por acciones de este tipo –y vinculados con las características "b" y "c"– muestran el significado del evento como una atracción turística o un espectáculo a partir del mensaje que otros dispositivos envían a los espectadores, como las vallas de metal. Todas estas características señaladas pueden observarse en la imagen (Ver Imagen 2).[29] Mientras llevan la escultura del Cristo flagelado en la columna, hay gente apostada en las vallas de metal y más atrás se observan personas que están encima de alguna estructura, en este caso las jardineras y la explanada misma, para tener una mejor posición para tomar videos o fotografías. De hecho, es notable la actitud de las personas que observan la procesión como una atracción y están captando las imágenes con sus teléfonos celulares.

IMAGEN 2. EXPLANADA DEL EXCONVENTO DE SANTO DOMINGO DURANTE LA PROCESIÓN DEL SILENCIO

Fuente: Trabajo de campo, 2024. Fotografía. Jorge Valtierra.

A diferencia de esta escena 1, en la escena 2 que corresponde a la calle de García Vigil, no sólo no hay explanadas o bancas y jardineras para utilizarlas como en la escena 1, sino que las personas están apostadas sobre una acera o la otra, dejando libre la calle y esperando

[29] Cabe mencionar que en la fotografía se señalan a las personas que están encima de las jardineras y de la explanada del exconvento de Santo Domingo. En la imagen se aprecia a los turistas nacionales y extranjeros, algunos tomando fotografías con su teléfono celular. Están las vallas metálicas de seguridad para quienes están debajo de la explanada, resguardados por policías, mientras pasa la procesión del silencio.

que pase la procesión. También hay vigilancia para impedir que las personas crucen la calle o se interpongan a la procesión, pero no se observó ningún intento por cruzar la barrera simbólica. Por otro lado, aunque sí había algunas personas que estaban tomando fotografías, la mayoría estaba con sus hijos o nietos esperando que pasaran las figuras religiosas, los estandartes con las reliquias y demás participantes, después de lo cual se persignaban o inclinaban la cabeza en señal de respeto y luto.

Esta actitud tan distinta de los turistas pese a estar presentes en un mismo evento, alude a la interpretación de los signos que se identifican en la procesión y el espacio por el que pasa. Para algunas personas, esta escenografía muestra una tradición muy antigua (tradición inventada) que es solemne y se aprecia su valor cultural. Es un espectáculo que maravilla por su colorido, la caracterización de los actores, incluyendo a los asistentes devotos que son oriundos de Oaxaca y que juegan un papel en este escenario que adereza la imagen que busca captar el turista con su cámara. Se trata de un espacio público que domina el espectador, pero que se limita –ya sea con las vallas metálicas–, la ocupación del espacio por los integrantes de la procesión o la misma actitud de devoción de algunos locales, lo que lo convierte en un espacio privado, es decir, un espacio que no le pertenece al foráneo.

Por el lado de los locales, no existe un conflicto con la presencia de turistas. Los devotos están en su papel de actuar según la solemnidad y seriedad que el evento significa para las personas de fe, y la presencia de espectadores si acatan las reglas de mantener el orden y guardar silencio o no hacer mucho escándalo, no existe ningún conflicto. El espacio apropiado por un evento de esta magnitud comparte elementos simbólicos distintos, dependiendo de la perspectiva de los asistentes (locales y turistas), pero que cohabitan o están presentes de manera paralela y, en ocasiones, se intersectan. Un ejemplo de esto es el discurso del arzobispo que da un mensaje sobre la importancia y el simbolismo de la procesión del silencio, para los fieles católicos, pero también da la bienvenida a los visitantes y exalta los valores culturales de Oaxaca a través de tradiciones como la procesión del silencio.

La recursividad fractal se observa de manera constante, cuando un espacio público como el andador turístico se convierte en un espacio que se reduce a la avenida apropiada por la procesión. Nadie que no esté autorizado y relacionado con el evento, puede traspasar las barreras, lo que lo hace un espacio privado que desde fuera se puede contemplar, pero no participar en este.

Otro aspecto significativo es que un espacio público como las explanadas, el andador turístico, la calle de García Vigil, no sólo se

torna privado por el evento mismo, sino religioso. Ciertamente, los templos localizados sobre el andador turístico como Santo Domingo o la Preciosa Sangre de Cristo presentan de por sí muchos signos relacionados con una práctica religiosa, empezando por ser considerados lugares en donde se encuentran algunas reliquias o figuras de santos, Vírgenes o Cristos que son milagrosos. Pero este espacio está configurado por bares, tiendas, galerías, restaurantes, librerías y otros puntos de reunión en donde la música, el ruido y el cosmopolitismo es algo normalizado. La procesión del silencio y los actores que la configuran –fieles, personal religioso, visitantes locales y extranjeros, entre otros– es suficiente para modificar este estatus.

Esto muestra que la procesión del silencio puede pensarse más allá del turismo religioso, analizarse a la luz de la autenticidad escenificada, o la historia de la procesión como tal. Se trata de una práctica cultural que, sin pensar en su antigüedad real o los intereses de algunas instancias gubernamentales para captar más turismo, ha sido apropiada por las personas que conforman la comunidad católica de la zona, que se organizan junto con la Iglesia para llevarlo a cabo, haya o no turistas y sea o no avalada por las autoridades eclesiásticas, pues el interés está en lo que simbólicamente representa.

La procesión del silencio, desde esta mirada local, es una forma de práctica cultural popular, es decir, la idea de "poner a la Iglesia de vuelta a las calles", pero también de lograr que las personas que se apropian y llevan a cabo esta práctica cultural, a menudo generada y acumulada con todas la creencias y prácticas inculcadas por sus antepasados, se opone a la estricta laicidad del Estado, a las prácticas de las elites y las autoridades o líderes religiosos, pues es una religiosidad vivida por la gente y llevada a cabo a través de una suerte de negociación con la Iglesia y con el Estado. Esto es lo que en esencia Susanna Rostas y André Droogers denominan religión popular.

Desde la perspectiva de los visitantes, aun aquellos conscientes de que es un acto religioso católico, lo ven como una muestra clara de una práctica cultural con un gran valor por su autenticidad y no un evento *exprofeso* para el turismo, pero del que sí pueden disfrutar. Se trata de un patrimonio cultural inmaterial, el cual se manifiesta en el espacio público y a su vez privado, pero, en este caso a través del ritual y actos solemnes.[30] En este punto comparativo, a manera de conclusión, se destacan a continuación algunos elementos centrales.

[30] Llaquet, 2024.

CONCLUSIONES

Este texto da cuenta de un evento religioso el 29 de marzo de 2024, en el marco del Triduo Pascual, es decir, la procesión del silencio en el centro de la Ciudad de Oaxaca. Se ha explicado una serie de características de esta ciudad y su transformación como consecuencia del aumento del turismo, en donde las prácticas religiosas como esta procesión ya no son solamente un acto de devoción o acaso un ritual o práctica cultural inmaterial, sino que se tornan en un atractivo visual y experiencial para los turistas.

El objeto de estudio que puede asociarse a otros trabajos sobre turismo religioso se distingue, sin embargo, por un enfoque en el que se entraman, intersectan o, quizá sólo se encuentran, dos formas de comprender los signos y significados que se encuentran en el espacio público que consiste en ese territorio material o inmaterial derivado de los juegos de verdad y poder en los que las personas se emplazan.[31] El espacio público en donde se localizan los turistas que, aunque compartido, adquiere un significado distinto por las personas oriundas de Oaxaca.

El fenómeno religioso que puede observarse a través de la devoción o la actitud de los fieles, no sólo se apropia también de ese espacio público, sino que lo transforma en un espacio privado o restringido como consecuencia de una recursividad fractal, pero también el significado de esa religiosidad es distinto para el turismo. En esta lógica, es necesario abundar mucho más allá del alcance de este trabajo en un análisis minucioso acerca de los significados y la semiótica que revela el espacio, la relación de este con los agentes y la praxis religiosa.

Entre los aspectos más reveladores durante el trabajo de campo a través de la observación participante fue la gran cantidad de signos identificados en el espacio como las barreras de metal, la posición de los participantes de la procesión, las actitudes y ubicación de los turistas que contrasta con la de los locales, la transformación inmediata del significado de los espacios públicos a espacios privados con base en estos elementos que indican el comportamiento esperado de las personas y otros hallazgos más. Sin embargo, lo que es muy esclarecedor es, en primer lugar, que la perspectiva y sentido religioso de los fieles que, aun estando los turistas en ese espacio, no interfieren con su sentido de devoción y respeto de una fecha que para los católicos es muy significativa.

En segundo lugar, que una práctica religiosa en ese contexto para un turista (quizá no creyente o practicante) adquiere un sentido más cultural, es decir, una experiencia cultural que valora y define como auténtica, pues no es un evento organizado exprofeso para el turismo.

[31] Jiménez et al., 2024.

Es en este momento en que la procesión del silencio se convierte en un escenario auténtico en el que los devotos también son objeto de observación, pues ellos junto con los actores de la procesión misma, más los elementos sacros (esculturas, estandartes, entre otros) son también actores que conforman esa escenografía.

En esta divergencia de significados entre la perspectiva local de los devotos y la perspectiva exógena de los turistas, contradictoriamente, convergen, cohabitan se abren a dinámicas públicas, pero también se cierran a lo privada en una suerte de continuum que hace de este escenario una complejidad intercultural en la que de manera particular participan las personas, incluyéndome como antropólogo y observador del evento. Este espacio de profunda devoción y solemnidad se abre o se rompe simbólicamente detrás de las vallas metálicas con actores y elementos que inciden en eso, como los vendedores de semillas, algodones de azúcar y otros productos. Mientras se les restringe a éstos, pese a ser oaxaqueños, en un espacio con una mayoría local, como en el escenario 2, lejos del andador turístico.

Con la idea de dar continuidad con la observación y estudio de este fenómeno en años subsecuentes, en esta investigación inicial se identifican una dinámica dramatúrgica de la gente que genera sus propias escenografías, tramas y símbolos, diferenciados dentro de un espacio tan complejo como el de una zona tan turística como el centro de la ciudad de Oaxaca. La religión activa, en gran medida, una dinámica social indispensable para sobrevivir como el mercado, la interacción con otras personas y no sólo entre los locales, lo que se muestra con comentarios en redes sociales en que expresan el orgullo y deseo de dar a conocer esta tradición, así como, la tradición misma que legitima, afianza y otorga un valor auténtico a una práctica cultural y religiosa como la procesión, a partir de la cual se reafirma una identidad a la vista de los demás, pero también al interior de la comunidad católica de esta región.

Finalmente, ajeno a estos mecanismos socioculturales, llama la atención la participación de las instituciones. La Iglesia católica con todo el propósito de reafirmar y dar continuidad a esta tradición busca que trascienda más allá de lo local, razón por la que se promueve en connivencia con otros organismos la imagen de una tradición tan antigua como la cultura oaxaqueña, para deleite y valoración de los visitantes. Para instituciones como la Secretaría de Turismo del Estado de Oaxaca la cooperación con la arquidiócesis de Antequera ha sido estratégica para cumplir con un doble propósito: fortalecer las tradiciones y captar mayor turismo.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, G. (2014). Pilato y Jesús. Adriana Hidalgo Editores.

Appadurai, A. (1986). Introduction: Commodities and the Politics of Value. In: The social Life of Things-Commodities in cultural perspective (pp. 3-63). Cambridge University Press.

Arenas, L. (2019). El movimiento de la mexicanidad. ¿Farsa y cinismo? Graffylia, 17(28), 22-34.

Cohen, E. (1988). Authenticity and commoditization in tourism. Annals of Tourism Research, (15), 371-386.

Cruz, S. (2024, 30 de marzo). Vive Oaxaca de Juárez la Procesión del Silencio. El Imparcial.

Hobsbawm, E. y Ranger, T. (editores) (2002). La invención de la tradición. Crítica.

Irvine, J. y Gal, S. (2000). Language Ideology and Linguistic Differentiation. In: Regimes of language: Ideologies, polities, and identities (pp. 35-84). School of American Research Press.

Jiménez, J., Reyes, G., Martínez, J. y Torres, J. (2024). Espacio público, ideología de género y pánico moral. En: Moralidades en espacios públicos (pp. 17-31). Editorial Parmenia.

Llaquet, J. L (2024). Paradigmas religiosos de los pueblos indígenas de México. Tirant Lo Blanch.

Maldonado, M. (2013). Momentos de la construcción de la ciudad de Oaxaca como producto turístico. Revista del Centro de Investigación de la Universidad La Salle, 10(39), 89-100.

Mena, M. (2022, 29 de septiembre). Language Ideology: A Masterclass (Irvine & Gal, 2000). YouTube.

Municipio de Oaxaca. (2024, 29 de marzo). Procesión del silencio. Recorrido. [Infografía]. Facebook.

Ricard, R. (2018). La conquista espiritual de México. Fondo de Cultura Económica.

Rickly, J., Sharma, N. y Canavan, B. (2023). Authenticity: the state-of-the-art in tourism geographies. Tourism Geographies.

Ríos, C. (2020). Salud urbana en espacios turísticos, alimentos y tensiones entre culturas y territorios. En: Dimensiones de la desigualdad en México (pp. 201-227). Contraste.

Rostas, S. y Droogers, A. (1993). The Popular Use of popular Religion in Latina America. CEDLA.

Scollon, R. y Scollon, S. (2003). Discourses in place: Language in the material world. Routledge.

Spooner, B. (1991). Tejedores y comerciantes: la autenticidad de una alfombra oriental. En: La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías (pp. 243-294). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Grijalbo.

Vox (1982). Diccionario ilustrado latín-español. Español-latín. Spes.

CAPÍTULO VIII
Los jóvenes poblanos y su religiosidad

Luis Arturo Jiménez Medina[1]

INTRODUCCIÓN

En este texto se muestran las creencias y prácticas religiosas de tres jóvenes originarios de la ciudad de Puebla, los cuales son devotos de tres entidades sagradas que tienen innumerables feligreses, porque son muy populares entre los habitantes de la capital poblana.

El objetivo de este escrito y que guía esta reflexión, es presentar cómo tres jóvenes de la capital de Puebla, van construyendo sus creencias con la intención de dar respuesta a sus necesidades religiosas y espirituales, pero también, a los asuntos sociales, emocionales, culturales y hasta políticos. Para alcanzar dicho asunto, se utilizaron extractos de las tres entrevistas realizadas a los jóvenes. Estas entrevistas son parte de un proyecto más amplio que busca identificar las transformaciones y conformaciones religiosas católicas en la ciudad capital de Puebla, las cuales se han realizado con los devotos de las entidades sagradas capitalinas siendo estas El Señor de las Maravillas y La Santa Muerte, así como el de la entidad infantil sagrada originaria de Tepeaca de Negrete conocida como El Niño Doctor de los Enfermos, pero desde el año 2019 cobró mucho arraigo y atrajo a más creyentes de la ciudad, debido a que se incorporó a la procesión del Viernes Santo que se realiza desde 1992 y que solamente se suspendió en los años afectados por la pandemia del COVID-19 en 2020 y 2021.[2]

Los casos seleccionados para esta ocasión respondieron a los mencionados tres santos populares donde se realizan actos populares en sus respectivos templos, así como las prácticas populares en torno a dichas entidades como ceremonias, peregrinaciones, festividades anuales, procesiones entre otros rituales públicos y privados a través de altares e imágenes siguiendo el planteamiento de religiosidad popular argumentado por Gilberto Giménez, quien señala lo siguiente:

> Nos proponemos analizar la religión popular (…) no en función de una forma determinada de catolicismo considerada como forma-modelo, sino a partir de sus características internas y dentro del conjunto de las relaciones sociales que le sirven de base y de contexto.[3]

[1] Profesor Investigador Titular de Tiempo Completo, Colegio de Antropología Social, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de la SECIHTI, Nivel I.

[2] El proyecto que se ha estado realizando desde 2018 tiene como finalidad identificar a creyentes católicos, pero que no participan en la estructura eclesiástica, ni en organizaciones religiosas de tipo parroquial, ni de ningún otro tipo. Son católicos "no institucionalizados" mismos que se pueden identificar con el término sugerido por Cristián Parker (2008) *católicos a mi manera*. Se han realizado entrevistas a 32 creyentes, 14 hombres y 18 mujeres, de 18 a 65 años. Casi un tercio de las entrevistas se han realizado a personas que se pueden considerar jóvenes, ya que sus edades van de los 18 a los 25 años. Además de las entrevistas, se ha estado realizando observación participante en los eventos religiosos en los que participan los entrevistados, visitas a los domicilios de los creyentes, entre otras actividades etnográficas.

[3] Giménez, 1978, p. 19.

Por otro lado, a partir de la pregunta formulada a los entrevistados sobre su identificación religiosa, la mayoría responde que: "soy católico a mi gusto y necesidades" (…) "no estoy de acuerdo con varios de los preceptos y las ideas que imponen la Iglesia católica y sus curas". Analíticamente se recurrió a los argumentos de Cristián Parker en su texto donde explora la idea de *creyente a su manera*, categoría con la cual se pueden identificar con los "sin religión" o "indiferentes" que han surgido en estudios cualitativos realizados en Chile y en México.[4] A mi juicio estas en realidad son personas que creen en realidades superiores y, por tanto, creyentes, pero que no les interesa involucrarse con la religión en sentido formal ni participar en alguna iglesia. Con base en lo anterior, Cristián Parker los define como:

> Personas [que] creen en Dios y en la mayoría de las creencias cristianas básicas (han nacido y han sido socializadas en una cultura cristiana), incluso pueden tener su propia "espiritualidad", y al mismo tiempo se distancian de las iglesias, de sus doctrinas, de su ética y de su clero, por considerarlos alienantes, represivos o anacrónicos.[5]

El contenido de los fragmentos del resto de las entrevistas que se presentan (ahí se conocen asuntos como prácticas religiosas, instalación de altares, otras entidades sagradas a las cuales los entrevistados les tienen devoción y confianza, entre otras), se apoya analíticamente hablando con el término sugerido por Eloísa Martín de *prácticas de sacralización*. Al respecto, la autora define lo sagrado como:

> Una textura diferencial del mundo-habitado, que se activa en momentos diferenciales y específicos y/o en espacios determinados, y que, lejos de existir en forma abstracta o con un contenido universal, es reconocido y actuado por los nativos en diferentes situaciones. En las discontinuidades geográficas, en las marcas diferenciales del calendario, en las interacciones cotidianas, en gestos ordinarios y en performances rituales (…) Así, propongo entender los gestos comprendidos bajo en concepto de religiosidad popular en términos de *prácticas de sacralización*: los diversos modos de hacer sagrado, de inscribir personas, lugares, momentos, en esa textura diferencial del mundo-habitado.[6]

Los tres argumentos analíticos mencionados anteriormente, han tenido una especie de "parentesco conceptual" con las propuestas planteadas en los últimos años por varios autores y que se pueden identificar en dos rubros: el primero, los que han argumentado bajo el término de *religión vivida*, desarrollada ampliamente por antropólogos y sociólogos sudamericanos[7]; el segundo, aquellos argumentos que aparecen en el texto intitulado *Clasificaciones Imperfectas. Sociología de los mundos religiosos*, de Algranti y Setton.

[4] Parker, 2008, p. 288.
[5] Parker, 2008, p. 288-289.
[6] Martín, 2007, p. 77.
[7] Morello, 2017; Rabia, Morello, Da Costa y Romero, 2019.

En México, Juárez, De la Torre y Gutiérrez elaboraron un argumento sugerente bajo el término de *religiosidad bisagra*, en un libro en el que participaron diversos especialistas de distintas universidades y centros de investigación.[8]

En todos esos trabajos, la noción de Gilberto Giménez en relación con la *religiosidad popular*, creyentes *a su manera* de Cristián Parker y *prácticas de sacralización* de Eloísa Martín, da la impresión de que han sido una suerte de materia prima, para comprender las prácticas religiosas de nuestro tiempo, las espiritualidades modernas y las sacralizaciones en los tiempos en que vivimos. Me parece que no está demás mencionar a Grace Davie, quien sugiere el término *creer sin pertenecer*, como otra influencia en las discusiones para conformar los mencionados conceptos.

COMENTARIO SOBRE "LOS JÓVENES" Y PRECISIONES METODOLÓGICAS

En este escrito, los protagonistas de estas reflexiones son los jóvenes, aunque solamente se trate de tres casos. En unos párrafos adelante, se mencionan algunos aspectos puntuales.

Me parecen acertadas las afirmaciones de la antropóloga Rossana Reguillo de que los jóvenes son una invención que data de la posguerra y que, en México y América Latina, estos hacen su aparición como los nuevos protagonistas sociales a partir de la década de los sesenta del siglo XX.[9]

Han sido nombrados de diferentes formas desde esas épocas, –cuando menos en México eran "los estudiantes"–, con términos como "rebeldes", "revoltosos", "subversivos", "delincuentes", "violentos", entre otros[10]; pero desde la década de los noventa se les nombró con adjetivos como "Generación X" o "Millennials" para las generaciones que nacieron entre 1992 a 1996; hasta "Generación Z" o "Generación App" y también llamados "nativos digitales", a los que nacieron a partir de 1997.[11]

También es muy cierto, que todos ellos se van dando a notar desde la segunda mitad del siglo XX, a partir de tres procesos desde la posguerra hasta prácticamente la actualidad: a) la reorganización económica, como resultado del aceleramiento industrial, científico y técnico que implicó ajustes en la organización productiva de la sociedad; b) la oferta y el consumo cultural, y c) el discurso jurídico.[12]

[8] Juárez, De la Torre y Gutiérrez, 2023.
[9] Reguillo, 2012, p. 19-21.
[10] Reguillo, 2012, p. 19-21.
[11] Padilla, 2019, p. 220-221.
[12] Reguillo, 2012, p. 20.

Es importante asumir para este texto, el argumento de la antropóloga Rossana Reguillo, el cual anota en las primeras páginas de su magnífico texto ya citado, que, además, contextualiza este escrito y que reproduzco a continuación:

> El repliegue del Estado benefactor, la fuerza creciente del mercado, la irrupción de los medios de comunicación, el descrédito de las instituciones y actores tradicionales (partidos, iglesias, sindicatos), la globalización, la migración, la fuerza del narcotráfico y del crimen organizado constituyen no ya un escenario posible sino el entramado complejo, sistémico, multidimensional del ámbito donde los jóvenes –en cuanto categoría socialmente construida, situada, histórica y relacional– se configuran como actores sociales.[13]

Con base en lo mencionado sobre el tema-sujeto de este texto, conviene de una vez señalar que los jóvenes que entrevisté y de los cuales utilizaré algunos fragmentos de dicha información tienen hasta el año pasado entre 20 y 23 años y, por tanto, nacieron en los primeros años del actual siglo y pertenecen, según Sergio Padilla a:

> La generación Z o la generación App, es decir, es una generación que creció con las Tecnologías de Información y Comunicación (TIC) y que son "nativos digitales", destacando que son jóvenes multifuncionales, que prefieren lo visual para acceder a la información […] y que crecieron con el acceso cotidiano al Internet y las redes sociales, su acceso a la televisión es a través de plataformas de videos bajo demanda […] Además, es una generación que nació y creció en una lógica de globalización, con el acceso de circulación de ideas e imágenes de todo tipo, fácilmente accesibles a través de la pantalla de su *Smartphone* […] y que muchos de sus criterios de valor están en función de lo divertido y lo aburrido […] Por otro lado, esta generación pone más el énfasis en la imagen que dan y a los grupos que pertenecen en el ámbito de las redes sociales. Son cada vez más contestarios y, rechazando el mundo que les proponen los adultos, la juventud actual propone su propia propuesta.[14]

La anterior cita es pertinente con relación al tema de este escrito, ya que esto puede significar que los jóvenes creyentes católicos que mostraré un poquito más adelante deciden cómo elaborar y utilizar sus propias creencias para socializar. A su vez, es pertinente hacer un breve comentario de tipo metodológico y mencionar algunas características generales de los casos que se emplearon en el estudio.

El comentario metodológico lo planteo de la siguiente forma: los tres jóvenes son solteros, originarios de la ciudad de Puebla. Al primero lo he llamado Raúl de 20 años, devoto del Señor de las Maravillas; Juan es el segundo caso, de 22 años, seguidor y feligrés de la Santa Muerte y de otras entidades católicas como las vírgenes de Guadalupe y Juquila, de San Judas Tadeo y otros; el tercer caso es Alicia, de 23 años, devota y peregrina del Niño Doctor. A los tres jóvenes se les entrevistó en 2023:

[13] Reguillo, 2012, p. 13.
[14] Padilla, 2019, p. 221.

a Raúl el 1 de julio, fiesta anual del Señor de las Maravillas en una sola sesión de casi tres horas y me permitió visitar su casa al siguiente día para conocer su pequeño altar y platicamos de fútbol soccer y futbol americano; Juan fue entrevistado en dos sesiones, la primera en la festividad anual del 15 de abril en honor a la "Niña Blanca" y, la otra, en el patio de su casa, una semana después. Con Alicia, hicimos dos sesiones de entrevista, la primera se llevó a cabo el Viernes Santo, en que el Niño Doctor participó por segunda vez en la multitudinaria procesión y la segunda sesión de la entrevista se realizó en su vivienda a donde también conocí el altar que ella y su mamá elaboraron.

El guion de las entrevistas se elaboró a partir de un instrumento denominado "Creencias y desigualdad" el cual utilicé en una investigación que realicé en la primera mitad de la década de los ochenta del siglo XX en Zamora, Michoacán.[15] Igualmente fue muy útil un instrumento etnográfico que se empleó en Guadalajara, Jalisco.[16] Fue también útil el curso que tomé en línea denominado "Introducción a los estudios de religión y política" realizado entre el 18 de abril al 20 de junio del 2022, impartido por el Seminario de Intersecciones de lo Religioso. Por lo que los temas tratados en las entrevistas se articularon a los argumentos analíticos expuestos anteriormente, ya que los asuntos a los que refiere el argumento de Gilberto Giménez tienen que ver con las expresiones de la religiosidad popular que existen en torno a las tres entidades de las cuales son devotos los entrevistados. Con el estudio de Cristián Parker, se vio de manera más amplia, la autoidentificación religiosa de los jóvenes para comprender qué significa reconocerse como católico cuando no se participaba en la institución religiosa.

De las sugerencias de Eloísa Martín, se retomó la idea de los procesos de sacralización que se dan en el mundo-habitado siguiendo la espontaneidad y las necesidades de los sujetos al margen de las instituciones religiosas, a la manera del argumento de Grace Davie de *creer sin pertenecer*.[17]

Esas tres fuentes fueron importantes para diseñar un instrumento útil de tipo cualitativo para captar información. Y como ya se mencionó, en una treintena de entrevistas a los habitantes de la ciudad capital poblana que se identifican como católicos, lo que me permitió aplicar el método etnográfico.

[15] Este trabajo lo publicó Lourdes Arizpe en 1989.
[16] Este trabajo lo publicó Patricia Fortuny en 1999.
[17] Cuando diseñaba el proyecto de investigación para mi centro de trabajo en la BUAP, casi comenzando la pandemia del COVID-19, por medio de las redes circulaban los comentarios y "la subida" de textos en las redes sobre la "religión vivida" y temáticas parecidas, las cuales comenzaron a producir una sensación de que las herramientas anteriores, como las mencionadas en este texto, ya estaban pasando a la "fase anacrónica". No obstante, aludí al principio de Kalimán "serenedidad y mucha paciencia", por lo que me puse a estudiar las propuestas de los colegas argentinos, chilenos, brasileños, mexicanos y de otros lugares, las cuales están desarrollando de una forma muy interesante, lo que implicó comprar libros electrónicos, revisar repositorios, inscrbirse a revistas, pedir favores, entre otras cosas.

Los aspectos comunes de los tres estudios de caso es que los protagonistas son originarios de la ciudad de Puebla; se reconocen cómo católicos, pero con devociones muy específicas, cada uno de ellos tiene preferencias y prácticas muy singulares en el campo de lo católico. Los tres personajes son creyentes de tres entidades sagradas muy populares en la ciudad de Puebla, nada más que dos de ellas son católicas, una originaria de la propia capital y la otra de una ciudad fundada en el siglo XVI a un poco más de 30 kilómetros de la aludida ciudad. La otra entidad religiosa, aunque no es aceptada por la institución eclesiástica, la mayoría de sus devotos se reconocen como católicos y, me refiero, a la Santa Muerte.

Apoyándome en Cristián Parker, el culto a la también llamada como "Niña Blanca" o "Mi Flaquita", se nutre primordialmente de la mayoría de las creencias cristianas básicas y sus fundadores y promotores han nacido y han sido socializados en una cultura cristiana de tipo católico.[18] Dicha devoción llegó a la capital poblana en la primera década del siglo XXI.

Los tres casos los identifiqué desde el año 2022, cuando ya había pocas restricciones para circular en las calles debido a que el virus que ocasiona el COVID-19 estaba bajando su impacto entre la población. A cada uno de los informantes los identifiqué en las fiestas y ceremonias principales de las entidades sagradas de los cuales son devotos.

Los informantes al considerarse católicos han recibido los sacramentos iniciales, como son el bautismo, la confirmación, la confesión y la comunión, mismos que recibieron antes de los 12 años. Con base en la información que me proporcionaron los entrevistados, practicaron la confesión solamente en épocas de cuaresma y, como en tres ocasiones la comunión alrededor de los 15 años. A manera de ilustración, Raúl fue chambelán de tres quinceañeras y tenía que comulgar durante la ceremonia litúrgica de los XV años.

En relación con las restricciones que indica la institución eclesiástica, los padres de los tres entrevistados, no los obligaron a observar las restricciones alimenticias, ni los ayunos típicos de la cuaresma y la semana santa, ya que estaban estudiando y, como indicó uno de los entrevistados, "la mente se puede echar a perder si no hay alimentos, eso decía mi abuelo".

A partir de lo anterior, los entrevistados indican que solamente han practicado muy pocas veces de los sacramentos de la confesión y la comunión en sus épocas de niños y jóvenes, "como hasta los 16 años". Dicen los tres informantes que asisten a misa sólo por compromisos sociales, cuando los invitan a las ceremonias de XV años, a las bodas y

[18] Parker, 2008, p. 287-288.

a las graduaciones, pero también a asisten a funerales o aniversario luctuoso, principalmente.

A excepción de un caso, los demás entrevistados no participan en las instituciones y organizaciones religiosas eclesiásticas. En el caso de Alicia, ella participó en el coro de la parroquia por una corta temporada cuando estaba por cumplir los XV años, pero no le gustó el ambiente, porque el director del grupo musical la acechó, casi desde que se integró al coro, por ello no le gustó, ya que se sintió muy incómoda y decidió salirse por sugerencias de sus compañeras de la escuela.

Los tres personajes viven en la casa familiar con sus padres y hermanos; pero los entrevistados tienen una recámara específica. El nivel de escolaridad de Alicia, está en el primer año de la carrera de administración en la BUAP y recibe una beca bimestral y apoyo económico de su familia; Por su parte, Raúl está cursando el último año del bachillerato y sus padres le proporcionan apoyo económico, pero también trabaja los fines de semana vendiendo cemitas en un local del mercado 5 de mayo; finalmente, Juan está por entrar a estudiar ingeniería automotriz en el Tecnológico del Estado y está laborando en un taller mecánico para obtener ingresos propios, porque a sus padres les cuesta mucho trabajo apoyarlo.

Otro elemento común de los tres casos fue que los entrevistados, tiene un altar en donde le dan culto a una escultura que representan a las entidades sagradas ya mencionadas en los ámbitos de su cotidianidad.

Estos datos tomados de los entrevistados se pueden interpretar de la siguiente forma analítica: las esculturas de los tres jóvenes informantes están elaboradas con diferentes materiales, pero son semejantes y son representaciones de las entidades sagradas que están en los templos en donde se veneran. Sin embargo, unas y otras son objetos construidos, pero que, en determinadas circunstancias, son esculturas sagradas y son definidas por los propios jóvenes dándoles sentidos distintos en concordancia a sus necesidades cambiando con ello de función y de uso.[19] Esto puede significar que los jóvenes tienen una especie de deseo ávido y ambicioso de tomar posesión del objeto en su propio beneficio[20], son esculturas sagradas, no tienen solamente una función de objeto, sino que existe algo más que sus características materiales, convirtiéndose en una especie de *entidad sagrada personal*.[21]

[19] Godelier, 1998, p. 157.
[20] Lévi-Strauss, 1971, p. 58.
[21] Augé, 1996, p. 13.

Finalmente, y ya para pasar a los casos, según el censo del INEGI de 2020, la ciudad de Puebla se compone de más millón y medio habitantes en donde, un poco menos del 20% pertenece a otras preferencias religiosas diferentes a la católica; también podemos identificar que más del 9% dicen no tener religión.

LOS CASOS DE ESTUDIO

Raúl –el cual ha vivido desde que nació en una colonia muy cercana de los estadios, en la zona nororiental de la ciudad–, se hizo devoto del Señor de las Maravillas desde que estaba cursando la secundaria: "siempre me llamó la atención tanta sangre y una cara de sufrimiento del cristo caído con la cruz". Esta imagen es clave porque la relaciona con un evento que le sucedió a un compañero de estudios cuando estaba a la mitad de la secundaria:

> Nos habíamos ido de pinta al parque ecológico cuando a mi amigo le sucedió un accidente y fue atropellado por un motociclista, que huyó del lugar, y me quedé con él, lo primero que vi fue mucha sangre en su rostro, como pude, le paré la sangre que le escurría por toda la cabeza y la cara y con mi suéter y playera, le limpié y le paré la sangre, luego llegó una patrulla que nos ayudó y llevó a mi amigo al hospital y no me separé de él. La cabeza de mi amigo estaba envuelta por mi playera, estaba muy asustado.

El joven entrevistado dice que, en el hospital: "se le vino a la memoria la imagen del Señor de las Maravillas e imaginó a su amigo en una situación parecida y recordó que cargaba en su cartera una imagen de la entidad sagrada y, como había oído que era muy milagrosa, dedujo que si le rezaba un padrenuestro por su amigo se aliviaría rápido". Luego de que atendieron al accidentado, llegaron los padres del amigo de Raúl. Su amigo salió del hospital tres días después.

Este acontecimiento le ayudó a reflexionar sobre el apoyo espiritual que recibió del Señor de las Maravillas: "estoy seguro de que, si no le rezo al Señor de las Maravillas, mi amigo se podía morir, porque salía mucha sangre de su cabeza. Creo que, a partir de dicha situación, empecé a creer sinceramente en el Cristo de las Maravillas". Como un mes después, Raúl regresó a "su vida normal", siguió estudiando y mantuvo la amistad con su amigo accidentado hasta el bachillerato, porque se mudó a la ciudad de Jalapa para estudiar en la Universidad Veracruzana. Hasta la actualidad, mantiene una amistad esporádica que se mantiene a través de mensajes de WhatsApp y Facebook.

Los padres de Raúl, según la perspectiva del informante, son algo religiosos ya que solamente asisten a misa cada domingo y nunca lo obligaron a asistir a dicha ceremonia:

> Aunque mis papás nunca me obligaron a ir a la misa ni a cumplir con las obligaciones de la Iglesia católica, en la casa existen muchas imágenes religiosas como la Virgen de Guadalupe, el Señor de las Maravillas, la Virgen de Juquila, San Chárbel y el Niño Cieguito. Mi padre es devoto de la guadalupana y mi mamá de la Virgen de Juquila, que cada año la visita en su santuario. Yo asisto cada año a la fiesta del Señor de las Maravillas en el templo de Santa Cecilia [ubicado en el centro histórico, muy cerca del mercado 5 de mayo]. Asisto desde hace cuatro años y voy por la quinta ocasión. Llego desde muy temprano a las mañanitas y me quedo después del mediodía, conozco y convivo con mucha gente, se come muy bien, desde tamales, atole, café hasta guisados muy sabrosos que comparte mucha gente, es una fiesta muy grande.

Cuando comenzó la pandemia, el informante adquirió una escultura con vitrina del Señor de las Maravillas con el objetivo de que lo cuidara a él y a su familia (sus padres y dos hermanos menores más), la cual colocó cerca de su cama. Durante la etapa de la pandemia, erigió un pequeño altar a su pequeña escultura con manteles blancos, dos floreros con flores blancas, las fotografías de su familia y de él.

Al respecto, Raúl nos dice que: "desde que tengo este pequeño altar, y cada vez que llego a dormir o a descansar, siento mucho alivio y paz". La escultura mide como 30 centímetros de largo y como 20 centímetros de alto y está colocada en una pequeña repisa en la cabecera de la cama de este. La imagen está construida de piedra y cemento en un formato rústico.

Aunque Raúl se identifica como católico, indica que:

> No me interesa ir a la confesión o a la misa cada domingo, no me gustan las dos cosas, soy católico, pero lo que dice la Iglesia es muy respetable, pero no me gusta, hay mucha mentira e hipocresía, siento que soy más católico si sigo al Señor de las Maravillas, voy cada 1 de julio al templo, creo que es más que suficiente, llevó a mi Señor de las Maravillas y cada vez siento sus bendiciones y protección. Aunque hace algunos años participé como chambelán de unas quinceañeras, con todo y traje y corbata y teníamos que comulgar y confesar a fuerza, para que el cura no se enojara. Me da pena, pero lo hice como tres veces, pero no me pude negar eran unas amigas y vecinas muy guapas y les hice "el paro", pero eso de comulgar si me da pena.

Raúl explica que gracias al Señor de las Maravillas está estudiando el último grado del bachillerato, tiene ingresos propios, porque trabaja los fines de semana vendiendo cemitas de cabeza en el mercado 5 de mayo: "Cada fin de semana saco casi mil pesos y con lo que me dan mis papás, pues me va bien. Voy a meterme a la BUAP o al Tecnológico, quiero estudiar una ingeniería en computación, creo entender esos asuntos, ya que en mi escuela constantemente les ayudo a resolver problemas de Internet, de sistemas escolares a los maestros".

El entrevistado posee una computadora que sus padres le ayudaron a adquirir y tiene como "imagen de portada" justamente al Señor de las Maravillas, y se notó que es hábil en el manejo de un ordenador.

Los padres del informante trabajan en oficinas del gobierno como empleados y desde las cinco de la tarde ya están en casa. El entrevistado señala que "todos somos morenistas", es mi primera ocasión que voy a votar, afirma con mucho orgullo, practica el basquetbol y actualmente tiene una estatura de 1.85 metros.

Confiesa Raúl que cada que llega a su casa para descansar, hace sus tareas escolares o a dormir, platica con su pequeña escultura, le dice cómo le fue en el día, sus anécdotas, y otros aspectos de su vida, la pequeña escultura para Raúl es el Señor de las Maravillas como si lo viera en el templo, es muy efectivo.

En algún momento de la entrevista, mencionó que la Iglesia católica debería ser más abierta con la gente que tiene otras preferencias sexuales, más tolerante con el aborto, con los curas gay; lamenta que todavía no se actualicen al interior de la institución eclesiástica: "la iglesia en estos tiempos es muy hipócrita, debería de ser más abierta, creo que todos los humanos somos diferentes y creo que la Iglesia debe ser tolerante, por eso no me interesa la iglesia, no es tolerante".

En otra parte de la entrevista, Raúl dijo que, en su opinión, para ser religioso, no es necesario estar en un templo, o en una iglesia, menos en lugares raros como los templos de la Santa Muerte o de cosas de brujería: "De lo que yo conozco, se me hace raro que hay gente que quiere a la Muerte (refiriéndose a la Santa Muerte) y otras a señales que es difícil saber que significan (mencionó a la Luz del Mundo y a los templos adventistas), la verdad, no llaman mi atención. Aunque tampoco la Iglesia católica me llama la atención. Por todo lo que te he dicho soy un seguidor solamente del Señor de las Maravillas, es el más efectivo, es la neta".

Juan está por entrar al Teconológico del Estado en una ingeniería relacionada con lo automotriz: "Estoy muy emocionado porque creo que, si me voy a quedar en la escuela", me comentó el informante a unos cuantos días de hacer el proceso para ingresar al Tecnológico.

Estas emociones de Juan las conocí cuando el entrevistado estaba en una situación que emocionalmente era muy importante para él. Finalmente, Juan inició su formación justo en el mes de agosto del año pasado precisamente en el Tecnológico, la entrevista la realicé en 2022, pero visité su casa en dos ocasiones en el año pasado. Vive entre la CAPU (la terminal de autobuses) y la glorieta de la China Poblana.

> Mi devoción y afición por la Santa Muerte nació de la siguiente forma: desde que estaba en la primaria empecé a jugar fútbol en equipos que competían en ligas infantiles y luego juveniles. Desde los 15 años jugué fútbol en uno de los equipos del club profesional del Puebla con el objetivo de llegar a jugar en el equipo de Puebla en la primera división. Era bueno, muy rápido y le pegaba bien al balón con la zurda. Como a los 18 años, sufrí una grave lastimada en mi pie izquierdo, la cual me impidió caminar casi tres meses y, más o menos me alivié, pero "quedé tocado" y perdí fuerza en la pierna lastimada y ya no podía jugar fútbol. Mis papás me apoyaron desde que jugaba fútbol y cuando quedé tocado me dijeron que mejor estudiara algo. Entonces conseguí una chamba de ayudante en un taller mecanico en donde el dueño conocía a mi familia. Me empezó a gustar lo que se hacía en el taller y el propio dueño me dijo que estudiara algo sobre mecánica. Dicha sugerencia se la comenté a mis papás y ellos dijeron que me apoyarían con algo, pero no con todo porque no tienen el suficiente dinero. Y entiendo la situación de mis papás. Uno de los mecánicos del taller y devoto de la Santa Muerte es el que me invitaba al lugar donde se le da adoración a la "Niña Blanca", para curarme bien de mi pata y, después de tanto insistir, lo acompañé un día y me gustó el ambiente, pero sentí algo especial en mi cuerpo cuando miré de frente a "mi Santa". No jugué fútbol como antes lo hacía, pero el estar frente a "La Niña" fue una experiencia que me gustó. Tres meses después me compré una pequeña estatua de "mi Flaquita", además, el patrón del taller mecánico me dio chamba los fines se semana, recibo mi lanita y una beca del "peje" y con eso me la llevo para estudiar, trabajar y también para cotorrear y visitar cada que puedo a "mi Jefa" (refiriéndose al templo y a la escultura de la Santa Muerte, ubicada en el centro histórico poblano, casi junto al mercado 5 de mayo).

Aunque la familia de Juan construyó un pequeño altar –desde hace como 10 años– en donde tienen una diversidad de imágenes y estatuas de San Judas Tadeo, el Niño Cieguito, San José y la Virgen de no más de 50 centímetros de alto, y las imágenes de San Chárbel, la Virgen del Carmen, la Virgen de Guadalupe, la Virgen de Juquila y el Señor de las Maravillas. Las imágenes están enmarcadas en cuadros de madera, la Virgen de Juquila es la mayor de casi un metro de altura por 60 centímetros de ancho. Todos los objetos sagrados están colocados sobre una mesa cubierta por un mantel blanco, ahí también están una decena de floreros, cinco veladoras y ofrendas con frutas y dulces. En ese altar, Juan colocó hace algunos meses atrás un cuadro de madera con la imagen de la Santa Muerte vestida de blanco. Cuenta que les pidió permiso a sus padres, para poner el cuadro, el cual aceptaron a regañadientes. Fue pasando el tiempo y, según Juan, sus padres ya no dicen nada: "Mis papás no son muy religiosos, no asisten mucho a la misa, pero a todos sus santos les rezan y casi cada quince días cambian mantel, ofrenda y flores para que todo esté bonito".

Por su parte, en la recámara de Juan hay un altar exclusivo en honor a la Santa Muerte: "Yo mismo lo hice (señalándome el pequeño altar), mi mamá me regaló el mantel blanco, le puse sus flores, dos veladoras blancas y siempre le pongo manzanas, porque le gustan mucho; es la que me acompaña cuando estoy durmiendo o hago mis tareas

escolares o cuando descanso, siento su compañía, me persigno frente a ella todos los días para que me valla bien. También puse con mi amigo el del taller, un pequeño altar a la Santa y mi camarada trajo una pequeña estatua de La Flaquita y cada que podemos le ponemos unas florecitas. Joél, su compañero del taller mecánico va seguido al templo –se refiere al templo que se ha construido sobre la calle 9 norte del centro histórico–, va a su fiesta cada 15 de abril, a los rosarios. Yo soy más tranquilo en esas cosas. Me considero un devoto "normal y tranquilo" de la Santa, pero también soy católico porque me encomiendo a la Virgencita de Juquila, no me interesan los templos ni los lugares en donde le hacen muchas ceremonias, bendiciones, cantos y otras cosas, esas son cosas de la gente que no tiene una fe verdadera, yo sí la tengo porque creo ciegamente en mi querida Niña Blanca".

Alicia se autodefine como peregrina y católica. Originaria de la ciudad capital de Puebla y siempre ha vivido en una colonia muy cerca del barrio del Carmen, el cual se ubica muy cerca del centro histórico. Es hija de don César, a quien también tuve la oportunidad de entrevistarlo, él es originario de Tepeaca de Negrete, Puebla, se localiza a unos 35 kilómetros de la capital. Precisamente él les inculcó a sus hijos la devoción por el Niño Doctor de los Enfermos. Conoció a la mamá de Alicia en la ciudad capital, debido a sus frecuentes viajes a ese lugar por razones de trabajo. Cada 30 de abril, desde el nacimiento del primer hijo, peregrinaban de Puebla a Tepeaca al templo de San Francisco en donde se venera a la entidad infantil:

> Desde pequeña conozco al Niño Doctor, mis padres siempre nos llevaron a su templo, me gusta mucho ir a Tepeaca, es un bonito paseo. Cuando terminaba la primaria, creo que, por una rifa en la radio, mi mamá se ganó una bicicleta para niña y me la dió. Aprendí muy rápido a manejar la "bici", y cuando terminaba la secundaria un profesor me dijo que intentara hacer deporte con la bicicleta, que tenía muchas habilidades con la bicicleta y no se que más cosas. Como estudié en un Centro Escolar que llega hasta el bachillerato, ahí me contactaron para aprender y entrenar el ciclismo. Solamente entrené en los dos primeros años de la prepa, pero era mucho tiempo dedicarle a eso, en esos tiempos, conocí a dos compañeros que también usaban mucho la bicicleta y conocí que ellos sabían manejar bien la "bici" pero para ir de peregrinación a Tepeaca. Me platicaron que cada año hacen una peregrinación al templo donde está el Niño Doctor, varios creyentes en el "Niñito" y que se van desde Puebla a Tepeaca y que salían de la madrugada del 30 de abril, para llegar temprano a ver al Niño Doctor. Eso me pareció muy atractivo, una aventura que yo podía hacer. Mi hermano mayor también era bicicletero de los buenos y le comenté sobre dicho hallazgo. A él también le pareció atractivo y sugirió que lo comentáramos a nuestros papás. Se lo comentamos mis padres, pero mi madre se oponía a dicha "aventura" por la posibilidad de accidentes, riesgos y cosas feas por andar en bicicleta en la noche. En cambio, mi papá estaba de acuerdo porque según él, en las rutas para llegar a Tepeaca eran seguras porque los mismos peregrinos ponían vigilantes y cuidadores de los peregrinos. Total, nos fuimos por primera vez en bicicleta a Tepeaca, mi hermano y unos amigos más. Fue fascinante y

> cada año lo hacemos como un grupo de 15 chavas y chavos, hasta la fecha. Pero ahora veo al Niño Doctor en la ciudad (refiriéndose a la capital poblana) en la Semana Santa.

Su padre le regaló una escultura de 60 centímetros de altura del Santo Niño Doctor de los Enfermos cuando tenía 18 años. Desde esa ocasión peregrina cada 30 de abril que es la fiesta más importante y multitudinaria que se hace en dicha ciudad en el templo de San Francisco con su escultura, montada muy asegurada en su bicicleta, "soy muy devota del Niño" y "como al Niño Doctor se le venera en un templo católico pues soy una católica".

Alicia señala que no es muy religiosa, pero siempre se encomienda a su pequeña estatua que normalmente está ataviada con ropaje y parafernalia diversa que ella misma compra. Considera que siempre la acompaña en la intimidad de su recámara, ahí platica con la entidad infantil, en el pequeño altar que ella misma construyó para la escultura que le regaló su padre, siempre está ataviada con manteles y carpetas blancas, así como flores del mismo color.

El año pasado Alicia estaba muy preocupada, pero emocionada porque estaba por entrar a la BUAP para estudiar administración de empresas: "Siempre me encomendé al "Niño" para que me ayude en el examen, estoy segura de que lo voy a conseguir". A finales del año pasado, Alicia me comentó por el WhatsApp que ya estaba estudiando administración, que el Niño Doctor le hizo el milagro.

En lo que va del año, Alicia está tramitando una beca de estudios y está muy confiada en que se la otorguen. Afortunadamente sus papás la están apoyando en lo que pueden y señala que confía que AMLO le otorgue la beca, en mi casa todos somos simpatizantes de AMLO, está haciendo cosas para favorecer a la gente.

Alicia está muy contenta por su familia, sus hermanos son muy "buenos camaradas", y sus papás han sido también muy atentos y siempre están pendientes de nuestras necesidades, nos dan libertad, eso se debe a que el Niño Doctor ha intervenido para que se nos dé: "no tengo dudas, creer en el Niño Doctor es de lo mejor que me ha pasado en la vida".

Dejé para el final de los fragmentos de las entrevistas realizadas a los tres jóvenes, tres cuestiones comunes de los entrevistados: la primera, los tres entrevistados me informaron que han tenido parejas, la mayoría de ellos a "escondidas" de los respectivos padres, considerando a ellos como personas, que todavía no alcanzan a entender que los jóvenes de ahora tienen capacidad para decidir en su vida, en su cuerpo y buscar su futuro. La segunda, Raúl, como Juan y Alicia, no tienen proyectos de casamiento católico, o de vivir con una pareja por toda

la vida, ni nada que se le parezca. Los tres dijeron que conocen sus capacidades, están aprendiendo y quieren vivir su vida, no como la de sus padres.[22] Los tres están iniciando un proceso de autonomía económica, ya sea trabajando, consiguiendo becas, principalmente. La tercera, también piensan que el apoyo moral y material de sus padres a cada uno de ellos es una responsabilidad social de sus padres, en el sentido que, si ellos quisieron procrear hijos, es responsabilidad de ellos estar al pendiente de sus hijos, pero sin meterse en sus vidas.

CONSIDERACIONES FINALES

Con base en lo expuesto y aunque son muy cortos los casos presentados, se ha mostrado que las entidades sagradas como referentes principales de la religiosidad popular en la ciudad de Puebla, no son desviaciones o simples residuos de la ortodoxia oficial o de la "religión oficial" o una desviación deformada de la religiosidad oficialmente prescrita.[23]

A partir de las autodefiniciones de los jóvenes sobre su religiosidad, los tres casos muestran una religiosidad a sus necesidades de diferentes tipos. El primero y segundo caso tienen referentes sagrados diversos para poder vivir la vida, respaldados por varias entidades sagradas. Sin embargo, el segundo caso, prioriza su devoción por una entidad que no es reconocida por la Iglesia. El tercer caso es interesante, ya que toda su vida ha estado referida a solamente una entidad popular, que fue la que le inculcó su padre, además, realiza acciones sociales de la religiosidad popular como el acto de peregrinar. Por otro lado, estamos ante jóvenes que no recurren a organizaciones religiosas para tener una religiosidad y/o espiritualidad, aunque la referencia es el catolicismo, pero es muy probable que esta se da por una tradición familiar y social, pero no por una convicción y hasta conocimiento de parte de los jóvenes. A mi juicio, estos tres tipos de religiosidades de los jóvenes mostrados en este texto no están muy alejados de la noción del enunciado de Cristián Parker de *creyentes a su manera*.

En relación con los procesos de sacralización que sugiere Eloísa Martín, uno puede notar el papel y funciones que desempeñan las pequeñas esculturas en los jóvenes creyentes: son interlocutores espirituales; las esculturas operan como "acompañantes" y/o "entidad sagrada personal" de cada uno de los jóvenes; la escultura en cada uno de los casos puede leerse como un intermediario simbólico entre los sujetos y la entidad sagrada casi imaginaria, pero existente, las esculturas casi tienen *agencia*.

[22] Como lo apunta el antropólogo Ángel Gutiérrez, "la juventud moderna apela cada día más a su autonomía, a elegir, a decidir por sí mismos, a contar con su imaginación, con su iniciativa y con su creatividad" (2020, p. 357).
[23] Giménez, 1978, p. 19.

En los dos primeros casos, la devoción por una entidad sagrada proviene de un acontecimiento "sobrenatural", con una buena dosis mágica, pero es notable que, en general, en los tres casos las creencias son producciones originales con pocas referencias de la institución eclesiástica; a pesar de que en el primer caso asiste a la misa en caso de compromisos sociales y el tercero, realiza peregrinaciones cada año al santuario.

Desde mi perspectiva, estos jóvenes católicos probablemente están produciendo sus propios sentidos de lo sobrenatural, lo trascendente y de lo sagrado a mucha distancia de la institución eclesiástica. No obstante, la referencia institucional no desaparece del todo ya que se combina lo institucional, con lo individual y lo popular, al propio marco cognitivo de los jóvenes.

BIBLIOGRAFÍA

Algranti, J. y Setton, D. (2021). Clasificaciones imperfectas. Sociología de los mundos religiosos. Editorial Biblos.

Arizpe, L. (1989). Cultura y desarrollo. Una etnografía de las creencias de una comunidad mexicana. Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de México, Porrúa.

Augé, M. (1996). Dios como objeto. Símbolos-cuerpos-materias-palabras. Gedisa.

Davie, G. (2011). Sociología de la religión. Akal.

Giménez, G. (1978). Cultura popular y religión en el Anáhuac. Centro de Estudios Ecuménicos A.C.

Godelier, M. (1998). El enigma del don. Paidós.

Gutiérrez, Á. (2020). Juventud, crisis identitaria y globalización de la cultura. Revista Perfiles de las Ciencias Sociales, 8(15), 345-364.

Juárez, N., De la Torre, R. y Gutiérrez, C. (coordinadoras) (2023). De la religiosidad vivida a la religiosidad bisagra. Experiencias de lo sagrado en el México contemporáneo. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

Lévi-Strauss, C. (1971). Arte, lenguaje, etnología. Siglo XXI.

Martín, E. (2007). Aportes al concepto de "religiosidad popular": una revisión de la bibliografía argentina. En: Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate (pp. 61-86). Editorial Biblos.

Morello, G. (2017). Modernidad y religiosidad en América Latina. Razón y Fe, 276(1429), 327–338.

Padilla, S. (2019). ¡Creo en Jesucristo, pero no voy a misa! Acercamiento a las razones de un desencanto. En: Espiritualidad sin religión. Interioridad, jóvenes y creencias religiosas (pp. 212-230). Universidad de Guadalajara, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

Parker, C. (2008). Pluralismo religioso, educación y ciudadanía. Sociedade e Estado, 23(2), 281-353.

Rabia, H., Morello, G., Da Costa, N. y Romero, C. (compiladores) (2019). La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica. Pontificia Universidad Católica del Perú, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Universidad Católica de Uruguay.

Reguillo, R. (2012). Culturas Juveniles. Formas políticas del desencanto. Siglo XXI.

Wilfrido Miguel Contreras Sánchez
Secretario de Investigación, Posgrado y Vinculación

Pablo Marín Olán
Director de Difusión y Divulgación Científica y Tecnológica

Analuisa Kú Ortiz
Jefa del Departamento Editorial de Publicaciones No Periódicas

Esta obra se terminó el 10 de febrero de 2025. El cuidado estuvo a cargo del coordinador de la obra y del Departamento Editorial de Publicaciones No Periódicas de la Dirección de Difusión y Divulgación Científica y Tecnológica de la UJAT.

Universidad Juárez Autónoma de Tabasco

"Estudio en la duda. Acción en la fe"

COLECCIÓN

JOSÉ EDUARDO CÁRDENAS

Estudios de Religiones y Creencias

9 786076 067055